

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES RELATIONS ENTRE AUTOCHTONES ET ALLOCHTONES EN MILIEU URBAIN :
LE POINT DE VUE DES INNUS DE SEPT-ÎLES, UASHAT ET MALIOTENAM

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL

PAR
SHANIE LEROUX

JUILLET 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je souhaite remercier très sincèrement ma directrice, Danielle Desmarais, qui s'investit sans compter dans tous les projets auxquels elle croit, ce qui inclut celui-ci. J'aimerais lui témoigner mon admiration pour la rigueur intellectuelle et la ténacité qui la caractérisent, et particulièrement pour les valeurs qu'elle défend, en grande cohérence avec ses pratiques professionnelles et personnelles. Un merci inestimable pour l'apport constant apporté, de même que pour la confiance et le soutien.

J'aimerais remercier du fond du cœur tous les participants à cette étude d'avoir accepté de partager avec moi leurs connaissances et leurs expériences avec tant d'ouverture et d'authenticité. Pour son aide et sa grande générosité, un merci particulier à une collaboratrice précieuse qui se reconnaîtra. J'espère être parvenue à retransmettre ici vos mots sans en altérer l'essence. *Tshinashkumitin !*

Un merci chaleureux à tous ces gens merveilleux rencontrés à Sept-Îles qui m'ont offert leur aide. Pour leur accueil et leur accord à cette recherche, merci à l'ITUM (Innu Takuakan Uashat mak Mani-Utenam). Pour m'avoir ouvert leurs portes, merci au Centre d'amitié autochtone de Sept-Îles, à l'Institut Tshakapesh, au Cégep de Sept-Îles (particulièrement à Justin Pinchaud et Christophe Bonnal) et au Musée Shaputuan. Merci à Brigitte et à l'incroyable petite famille de l'Auberge de m'avoir offert un chez-moi et tant de beaux moments.

Je remercie l'École de travail social de l'UQAM et les professeurs inspirants, compétents et créatifs qui s'y rattachent de m'avoir communiqué l'envie de vivre cette aventure. Un

merci particulier aux professeures Élisabeth Harper et Lucie Dumais de m'avoir donné la chance de faire partie de vos équipes de travail et de votre aide. Merci à Micheline Cloutier-Turcotte qui se dévoue corps et âme pour les étudiants et qui a toujours une bonne parole à leur offrir. Merci également aux formidables collègues étudiants croisés en chemin et aux belles amitiés issues de quelques-unes de ces rencontres.

Grand merci à Carole Lévesque et Julie Cunningham du réseau Dialog pour toutes les opportunités offertes et les nombreux apprentissages, ainsi que pour la bourse à la mobilité qui a rendu l'enquête de terrain possible. Pour l'aide financière et la reconnaissance, je remercie l'ACFAS, le Fonds interculturel (Madame Anje Bettin, professeure retraitée qui permet cette bourse), le programme de bourses d'excellence FARE et la Faculté des Sciences humaines de l'UQAM.

Enfin, un merci essentiel à mes parents, dont l'art de vivre ne cesse de m'impressionner, et sans qui je n'aurais jamais complété toutes ces années d'études et cette maîtrise en travail social. À ma mère pour son aide indéfectible, pour sa capacité unique à toujours voir le bon côté des choses et pour m'avoir transmis le goût d'apprendre comme le plaisir de lire. À mon père, pour s'être toujours indigné devant les injustices, pour son soutien inébranlable et sa générosité sans limites, pour son regard sur le monde. Merci d'être si présents et de croire en moi, peu importe le projet.

Un immense merci à Blaise, de qui j'apprends chaque jour et qui m'a suivie pas à pas dans ce chemin périlleux. Merci de ta présence, de ton écoute, de tes conseils judicieux et de ton intérêt pour ce projet, qui n'a jamais semblé fléchir. Surtout, merci d'avoir su comprendre. Un merci sincère à tous ces amis exceptionnels qui enrichissent ma vie et qui m'ont, chacun à leur façon, témoigné leurs encouragements durant ce parcours. Votre amitié m'est précieuse. Parmi eux, un merci spécial à Isabelle pour la solidarité, la gentillesse et le soutien ; à Mathilde pour avoir été là du début à la fin, pour l'empathie et pour toutes ses attentions qui ont fait la différence ; à Marie-Michelle pour les moments de ressourcement et la compréhension.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|----|
| LISTE DES TABLEAUX ET DES FIGURES | ix |
| LISTES DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES..... | x |
| RÉSUMÉ..... | xi |
| INTRODUCTION..... | 1 |
| CHAPITRE I | |
| PROBLÉMATIQUE | 4 |
| 1.1. Histoire des relations entre Autochtones et Allochtones au Québec | 4 |
| 1.1.1. Les premiers contacts et le régime français | 5 |
| 1.1.2. Le régime anglais et les gouvernements canadiens | 7 |
| 1.2. État actuel des relations entre Autochtones et Allochtones au Québec | 11 |
| 1.2.1. Quelques repères : les Autochtones du Québec | 11 |
| 1.2.2. Inégalités des statuts politique et juridique | 12 |
| 1.2.3. Territoire et dépossessions : au cœur des relations | 14 |
| 1.2.4. Une minorité à l'intérieur d'une minorité ou le choc des nationalismes | 15 |
| 1.2.5. Une grande méconnaissance | 16 |
| 1.2.6. Représentations négatives de l'Autre | 18 |
| 1.2.7. Discriminations et racisme..... | 20 |
| 1.2.8. Pistes d'action et recommandations..... | 21 |
| 1.2.9. Quelques initiatives | 24 |
| 1.3. Les Autochtones en milieu urbain au Québec..... | 26 |
| 1.4. Les Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam..... | 30 |
| 1.4.1. La nation innue..... | 30 |
| 1.4.2. Les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et de Sept-Îles..... | 31 |
| 1.4.3. Contexte des relations à Sept-Îles..... | 32 |
| 1.5. Pertinence du sujet de recherche..... | 34 |
| 1.5.1. Pertinence sociale..... | 34 |
| 1.5.2. Pertinence scientifique..... | 35 |
| 1.6. Objectifs et question de recherche..... | 36 |

| | |
|---|----|
| CHAPITRE II | |
| CADRE CONCEPTUEL | 37 |
| 2.1. L'approche clinique en sciences humaines | 37 |
| 2.1.1. Une approche de proximité et d'engagement | 37 |
| 2.1.2. Une perspective holiste | 38 |
| 2.1.3. Des visées de changement et d'action | 38 |
| 2.1.4. Une épistémologie pluraliste | 39 |
| 2.1.5. Un chercheur engagé | 39 |
| 2.2. L'interculturalisme | 40 |
| 2.2.1. Une politique officielle de gestion de la diversité | 41 |
| 2.2.2. Une théorie pour penser la diversité | 41 |
| 2.3. Le sujet-acteur | 44 |
| 2.3.1. Les concepts d'acteur et de sujet | 44 |
| 2.3.2. Le concept de sujet-acteur | 46 |
| 2.4. L'altérité | 48 |
| 2.4.1. De l'Autre à l'Autrui : permettre la singularité | 48 |
| 2.4.2. Le «visage» et l'éthique de la responsabilité | 49 |
| 2.5. La marginalisation | 50 |
| 2.5.1. Distinction : dynamique d'exclusion/de marginalisation | 51 |
| 2.5.2. Les dimensions de la marginalisation | 53 |
| 2.6. La (con)citoyenneté | 55 |
| 2.6.1. Éléments de définition du concept de citoyenneté | 56 |
| 2.6.2. La concitoyenneté | 58 |
| 2.7. L'espace urbain | 61 |
| 2.7.1. Repenser la ville | 61 |
| 2.7.2. La crise de l'urbain | 62 |
| 2.7.3. Le spatial : une dimension du socio-culturel | 64 |
| 2.7.4. Intervenir dans l'espace urbain | 66 |
| 2.8. Vers un cadre d'analyse | 67 |

| | |
|--|-----|
| CHAPITRE III | |
| REPÈRES MÉTHODOLOGIQUES..... | 71 |
| 3.1. Stratégie générale de recherche | 71 |
| 3.2. Les techniques de collectes de données..... | 72 |
| 3.2.1. L'observation participante | 72 |
| 3.2.2. Entretiens exploratoires..... | 76 |
| 3.2.3. Entretiens de groupe..... | 77 |
| 3.3. Choix opérés sur le terrain..... | 82 |
| 3.3.1. Enquête de terrain | 82 |
| 3.3.2. Méthodologie utilisée pour les entretiens..... | 82 |
| 3.3.3. Limites de mon étude..... | 85 |
| 3.4. Analyse qualitative des données | 85 |
| 3.4.1. Analyse des données tirées de l'observation participante..... | 86 |
| 3.4.2. Analyse qualitative des entretiens exploratoires..... | 88 |
| 3.4.3. Analyse de contenu des entretiens collectifs | 88 |
| 3.4.4. Démarche d'analyse des données tirées des entretiens..... | 91 |
| 3.5. Considérations éthiques..... | 93 |
| CHAPITRE IV | |
| DÉMARCHE D'OBSERVATION ET CONTEXTE DE LA RECHERCHE..... | 95 |
| 4.1. Démarche d'observation participante..... | 95 |
| 4.2. Informations topologiques : le contexte des entretiens..... | 99 |
| 4.2.1. Le contexte spatial..... | 99 |
| 4.2.2. Le contexte social et historique | 102 |
| 4.3. Présentation des participants..... | 102 |
| CHAPITRE V | |
| PRÉSENTATION ET ANALYSE DES DONNÉES ISSUES DES ENTRETIENS | 105 |
| 5.1. L'espace urbain..... | 105 |
| 5.1.1. Sept-Îles : dynamisme urbain et effervescence économique | 105 |
| 5.1.2. Fréquentation de certains endroits et rapport à ces espaces | 107 |
| 5.1.3. Tensions et «crise d'altérité»..... | 112 |
| 5.1.4. La marginalisation symbolique et sociale des Innus | 116 |
| 5.1.5. Sommaire de la section | 119 |

| | |
|---|-----|
| 5.2. Relations du sujet-acteur avec l'altérité..... | 121 |
| 5.2.1. Le sujet-acteur..... | 121 |
| 5.2.2. Altérité..... | 132 |
| 5.2.3. Les relations..... | 138 |
| 5.2.4. Sommaire de la section..... | 148 |
| 5.3. La concitoyenneté..... | 149 |
| 5.3.1. La prise en compte limitée des Innus par les Allochtones..... | 149 |
| 5.3.2. Rapports de pouvoir et gouvernance dans la ville..... | 152 |
| 5.3.3. Les espaces d'action et de dialogue entre Innus et Allochtones..... | 157 |
| 5.3.4. Une réappropriation de l'expérience collective des Innus..... | 160 |
| 5.3.5. Agir pour créer du changement..... | 161 |
| 5.3.6. Effets des relations intergroupes sur les Innus..... | 170 |
| 5.3.7. Sommaire de la section..... | 172 |
| CHAPITRE VI | |
| PISTES INTERPRÉTATIVES..... | 174 |
| 6.1. Des relations spatialisées..... | 174 |
| 6.2. L'histoire en toile de fond des relations et de la construction de soi..... | 177 |
| 6.3. La relégation des Innus à la marge..... | 179 |
| 6.4. Les Innus : réappropriation et pouvoir d'agir..... | 181 |
| 6.5. Vers une concitoyenneté : singularité, réciprocité et partage..... | 182 |
| 6.6. Une perspective holiste des relations interculturelles..... | 183 |
| CONCLUSION..... | 185 |
| 7.1. Résumé de la démarche de recherche..... | 185 |
| 7.2. Synthèse des données liées aux objectifs de recherche..... | 187 |
| 7.2.1. Caractéristiques des relations entre Innus et Allochtones à Sept-Îles..... | 187 |
| 7.2.2. Espaces urbains significatifs pour les relations..... | 189 |
| 7.2.3. Quelques pistes d'action vers des relations plus harmonieuses..... | 190 |
| 7.3. Implications pour l'intervention en travail social..... | 191 |
| 7.4. Implications pour la recherche..... | 193 |
| APPENDICE A | |
| TABEAU DES FICHES ANALYTIQUES..... | 195 |

| | |
|---|-----|
| APPENDICE B | |
| LETTRE DE PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE..... | 197 |
| APPENDICE C | |
| AFFICHE UTILISÉE POUR LE RECRUTEMENT..... | 201 |
| APPENDICE D | |
| FORMULAIRE DE CONSENTEMENT..... | 203 |
| APPENDICE E | |
| GRILLE D'ENTRETIEN COLLECTIF | 207 |
| APPENDICE F | |
| QUESTIONNAIRE SOCIO-DÉMOGRAPHIQUE | 211 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 214 |

LISTE DES TABLEAUX ET DES FIGURES

| Figures | | Page |
|----------------|--|-------------|
|----------------|--|-------------|

| | | |
|-------------|--------------------|-----|
| Figure 2.1. | Schéma conceptuel | 70 |
| Figure 4.1. | Carte de Sept-Îles | 100 |

| Tableaux | | Page |
|-----------------|--|-------------|
|-----------------|--|-------------|

| | | |
|--------------|---|-----|
| Tableau 3.1. | Caractéristiques des groupes d'entretien | 84 |
| Tableau 4.1. | Pseudonymes des participants aux entretiens | 104 |
| Tableau 5.1. | Fréquentation des espaces urbains par les Innus | 108 |

LISTES DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

| | |
|----------|---|
| APNQL | Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador |
| CAA | Centre d'amitié autochtone |
| CAA-SÎ | Centre d'amitié autochtone de Sept-Îles |
| CRPA | Commission royale sur les peuples autochtones |
| CSSSPNQL | Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador |
| FAQ | Femmes autochtones du Québec |
| ITUM | Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam (Conseil de bande) |
| MAINC | Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada |
| RCAAQ | Regroupement des Centres d'amitié autochtone du Québec |
| UQAC | Université du Québec à Chicoutimi |
| UQAT | Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue |

RÉSUMÉ

Cette recherche qualitative s'intéresse au point de vue des Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam, sur les relations entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain. D'une part, elle s'inscrit dans le constat d'une marginalisation persistante des Autochtones, qui constitue un facteur contributif majeur des problèmes sociaux vécus. D'autre part, elle s'ancre dans les nouvelles transformations de la présence autochtone dans les villes québécoises, qui vont dans le sens d'une appropriation. À partir du point de vue innu, la recherche a pour objectif de saisir les caractéristiques des relations à l'étude, de voir quels espaces urbains les influencent et d'identifier des pistes d'action à mettre en place pour favoriser un meilleur vivre ensemble dans la ville. La démarche s'appuie sur une approche clinique et interculturelle, ainsi que sur cinq repères conceptuels qui en émergent : l'espace urbain, le sujet-acteur, l'altérité, la marginalisation et la concitoyenneté. La cueillette des données a été réalisée à l'aide de deux entretiens individuels exploratoires et de quatre entretiens collectifs, réunissant vingt-quatre participants. Une observation participante a également été effectuée dans le cadre de deux séjours sur le terrain. L'analyse des données démontre une relégation des Innus à la marginalité, qui s'ancre dans une forte méconnaissance et a des impacts considérables sur leur vie individuelle et collective. Le rapport à l'espace dans la ville est révélateur des diverses dynamiques sociales qui y existent et est teinté par des événements historiques toujours bien présents dans la mémoire collective. Par ailleurs, les Innus sont actuellement en processus de réappropriation de leur expérience et se présentent d'ores et déjà comme un acteur social important de la ville. La pluralité de pistes d'action nommées par les participants laisse voir un désir réel de collaboration et de partage, dans le respect de la singularité de chacun.

Mots-clés : autochtones, Innus, relations interculturelles, Côte-Nord, milieu urbain.

INTRODUCTION

Québec,
[...] Écoute-les raconter et chanter ton histoire millénaire,
Comme des Nations Unies dans un collier de wampum,
Écoute-les parler de toi
Dans les différentes langues officielles du pays, [...]
Québec, ouvre ton cœur,
Redeviens celle que j'ai connue, généreuse,
et laisse tes enfants autochtones vivre de ton territoire immense,
Invite mes nouveaux frères et sœurs venus accoster à ton rivage,
à comprendre « Kepeuk! » comme un mot de partage.
[...] et alors seulement tu seras quelque chose comme un grand peuple.
(Mackenzie, 2008)

Quoiqu'ayant vécu toute mon enfance et mon adolescence à moins de trente minutes de la communauté de Kahnawake, j'ai eu mon premier contact avec un Autochtone à l'âge de seize ans, alors que je travaillais dans une épicerie de Châteauguay. Mes collègues m'avaient alors prévenue que je serais obligée de « remplir plein de papiers pour les taxes » et que « ces gens-là ne voulaient pas parler français ». On m'avait aussi parlé du danger dans la réserve, du désordre dans ses rues et de la crise d'Oka, où « les Indiens avaient bloqué le pont avec des fusils ». Personne ne m'avait dit que la ville d'Oka avait voulu faire un terrain de golf sur un cimetière ancestral. Jamais personne ne m'avait mentionné les pensionnats, ne m'avait dit les abus, la violence, le vol des enfants à leurs familles. Ni non plus la prise des territoires, le confinement sur des réserves, l'interdiction de porter des noms autochtones, de jouer du tambour, de voter. Personne ne m'avait dit que les Kanien'kehákas (Mohawks) avaient eux aussi depuis toujours, une langue que je ne parlais pas et qui était plus menacée que la mienne. Ni non plus, que ma culture et mon histoire devaient tant aux Autochtones. J'ai appris tout cela par hasard, après avoir voyagé à l'étranger, après avoir complété des études collégiales et deux années de baccalauréat. Après m'être intéressée aux relations interculturelles sans savoir que j'ignorais tout de celles qui avaient fondé mon pays.

Ce mémoire s'intéresse au point de vue des Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam, sur les relations entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain. Il s'ancre au départ dans un désir de faire connaissance avec quelques-uns de mes concitoyens et de mieux comprendre quelles relations nous lient. Plusieurs lectures ont confirmé la pertinence du sujet et m'ont orientée vers la Côte-Nord, où les particularités géographiques et historiques de Sept-Îles sont apparues tout indiquées pour cette étude.

Pour qualifier les deux groupes en présence, j'ai choisi les termes « Autochtone », qui signifie « issu du sol même où il habite » et « Allochtone » défini comme « qui provient à l'origine d'un endroit différent » (Goulet, 2006). Ainsi, les Allochtones à l'étude comprennent à la fois les francophones (fortement majoritaires au Québec), les anglophones et les personnes issues de l'immigration. Par le choix de ces deux termes, j'ai voulu éviter la catégorisation binaire Autochtones / non-Autochtones, qui définit le second groupe par la négative ; ainsi que la catégorisation Autochtones / Québécois, qui exclut de facto les Autochtones d'une appartenance commune qu'ils pourraient choisir de porter. Indiquons que pour certains, le terme « Autochtone » masque la diversité qu'il contient et « englobe différents peuples qui n'ont parfois que très peu de points en commun, hormis la reconnaissance d'un statut légal et politique particulier » (Bouchard, Cardinal et Picard, 2008 : 31). Notons aussi que le vocable « Premières Nations » réfère à tous les Autochtones du Québec à l'exception des Inuit et des Métis¹, qui sont toutefois inclus dans l'expression « Premiers Peuples ». Le terme « Indiens » renvoie pour sa part aux personnes relevant de la *Loi sur les Indiens*, toujours en vigueur à ce jour. Suivant cette loi, il existe des « Indiens inscrits » et des « Indiens non inscrits », qui se subdivisent en Indiens dont l'inscription est ancienne ou nouvelle ; vivant en réserve ou hors réserve ; etc. (Femmes autochtones du Québec (FAQ), 2008). Chacune de ces catégories renvoie à des droits distincts pour les personnes auxquelles elles réfèrent (Cercle autochtone, 1993). Il est bien entendu toujours préférable et plus juste de nommer les peuples autochtones par le nom de leur nation et dans leur langue.

¹ Le terme « Amérindiens » réfère lui aussi aux individus de toutes les nations autochtones, à l'exception des Métis et des Inuit. Il faut aussi noter qu'au Québec, il n'y a pas de communauté métisse historique qui soit légalement reconnue, quoique certains groupes présentent des revendications en ce sens.

Le lecteur trouvera au chapitre I une recension des écrits sur la problématique à l'étude. Il y est question des relations historiques entre Autochtones et Allochtones au Québec, des grandes barrières aux relations actuelles, de quelques pistes d'action, recommandations et initiatives de rapprochement, des réalités autochtones en milieu urbain et des Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam. C'est dans ce chapitre qu'est justifiée la pertinence sociale et scientifique du sujet à l'étude et que sont exposés les objectifs et la question de recherche. Le chapitre II présente le cadre conceptuel ayant guidé la recherche. Celui-ci s'appuie sur une approche clinique et interculturelle ainsi que sur cinq repères conceptuels qui en émergent : l'espace urbain, le sujet-acteur, l'altérité, la marginalisation et la concitoyenneté. Une articulation théorique de ces repères conceptuels est proposée en fin de chapitre et illustrée par un schéma. Le chapitre III décrit la stratégie générale de recherche, les trois techniques de collecte de données utilisées (entretiens individuels exploratoires, entretiens collectifs et observation participante), les choix opérés sur le terrain et les limites de l'étude, ainsi que la démarche d'analyse des données (intimement liée au cadre conceptuel) et les considérations éthiques de mise. Le chapitre IV explique la démarche d'observation participante, situe le cadre spatial, social et historique de la recherche, puis offre un portrait général des participants. C'est au chapitre V que se trouve une analyse descriptive des données issues des entretiens. Celles-ci sont divisées en trois grandes sections : l'espace urbain, les relations entre le sujet-acteur et l'altérité, de même que la concitoyenneté. Le chapitre VI propose six pistes interprétatives de l'ensemble des données présentées. Enfin, la conclusion synthétise les réponses aux trois objectifs fixés en début de recherche, tout en exposant quelques pistes de réflexion quant à l'intervention et à la recherche liées aux Autochtones en milieu urbain et aux relations interculturelles.

Afin d'alléger le texte, ce mémoire a été rédigé au masculin. En cohérence avec l'approche adoptée et le domaine d'étude dans lequel s'inscrit cette maîtrise, la rédaction est également réalisée en utilisant un « je » subjectif plutôt qu'un « nous » objectif.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE

Ce chapitre comporte tout d'abord une partie sur les relations historiques entre Autochtones et Allochtones au Québec, celles-ci marquant encore fortement les relations actuelles. Est présentée ensuite une recension des écrits sur le sujet d'étude, qui comprend des repères sur les Autochtones du Québec, six grandes barrières aux relations, ainsi que quelques pistes d'action et initiatives de rapprochement identifiées. Une troisième section porte sur les réalités autochtones en milieu urbain, alors qu'une quatrième expose celles des Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et de Sept-Îles. Enfin, le lecteur trouvera dans ce chapitre la pertinence, les objectifs et la question de recherche.

1.1. Histoire des relations entre Autochtones et Allochtones au Québec

Au lendemain de la période trouble ayant suivi le rejet de l'Accord du lac Meech et la crise d'Oka, une Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) a vu le jour, dans le but notamment d'analyser les relations entre les Autochtones, les gouvernements canadiens et l'ensemble de la société canadienne (1996a). Dans son rapport en cinq volumes qui découle de quatre années de réflexions et de recherches soutenues, elle souligne à maintes reprises l'impossibilité de voir clair dans ces relations sans bien comprendre le passé qui les a forgées. Bien entendu, il n'est pas lieu ici de décrire en détail nos cinq siècles d'histoire commune. Toutefois, il semble crucial d'en retracer les grandes lignes, puisqu'elles teignent fortement les échanges actuels et puisque nombre d'institutions, de pratiques et de postulats issus du passé colonial subsistent toujours.

1.1.1. Les premiers contacts et le régime français

On situe généralement la présence des Autochtones en Amérique à des « temps immémoriaux », ou plus précisément à au moins 11 000 ans (Bouchard, Cardinal et Picard, 2008), voire à 40 000 ans (CRPA, 1996b :11). Plusieurs nations distinctes vivaient alors en Amérique et possédaient leurs propres coutumes, rituels et traditions. Ces peuples entretenaient des relations entre eux suivant des rituels diplomatiques nombreux et étaient également confrontés à de fréquentes guerres (Cardinal, 2008). Quant aux premiers contacts entre les Autochtones d'Amérique et les Européens, ils remontent à environ un millier d'années, alors que les Vikings d'Islande et du Groenland venaient en Amérique dans le cadre d'expéditions maritimes. La suite est notoire : à la recherche d'une route maritime menant à l'Orient, Christophe Colomb réalise plusieurs expéditions à la fin du XVe siècle et « découvre² » des îles de la mer des Caraïbes en 1492, sur un continent jusque-là inconnu des Européens.

À la suite du voyage de Christophe Colomb en Amérique, les contacts commerciaux s'intensifient et se définissent. Si bien qu'aux environs de 1534, lorsque Jacques Cartier accoste dans les Maritimes, plante une croix à Gaspé puis effectue des séjours à Stadacona (Québec) et à Hochelaga (Montréal), les Autochtones³ qu'il rencontre sont déjà habitués aux échanges avec les Européens (Bouchard, Cardinal, Picard, 2008; CRPA, 1996b). C'est Cartier qui le premier tente de passer l'hiver en Amérique du Nord avec son équipage. À ce moment comme à beaucoup d'autres, les Européens n'auraient pu survivre à la rigueur du climat si ce n'avait été de l'aide des Autochtones, qui étaient au départ avantagés par leur nombre et par leur connaissance du territoire, de ses ressources et du mode de vie qui lui était adapté. Il était donc crucial d'établir des alliances avec ceux-ci, car leur coopération était nécessaire tant pour survivre que pour

² Le discours sur la « découverte » de l'Amérique –qui subsiste encore de nos jours– révèle une vision de l'histoire qui évacue les Autochtones. Quoique diverses nations autochtones vivaient à ce moment en Amérique, cet ordre juridique préexistant n'a pas été reconnu puisque les nations autochtones étaient jugées « non civilisées » par les Européens (Dupuis, 1999).

³ Dans la partie historique, il aurait été plus exact d'utiliser à certains endroits le terme « Premières Nations » ou « Amérindiens » plutôt qu'Autochtones, puisque certains faits historiques ne réfèrent vraisemblablement pas aux Inuits ni aux Métis. Cependant, l'imprécision dans l'utilisation de ces termes par certains des auteurs consultés n'a pas permis d'appliquer une telle distinction dans la recension des écrits.

réaliser les ambitions qui avaient attiré les Européens sur ces terres. De façon générale, les Autochtones accueillaienent favorablement ces nouveaux liens (CRPA, 1996b). C'est dans cet esprit que Champlain arrive pour la première fois en Amérique en 1603 à bord d'une expédition dirigée par Gravé du Pont, afin de négocier un traité sur la fourrure et de conclure des alliances politiques et militaires avec diverses nations autochtones, dont les Innus. La toute « première alliance interculturelle » (Girard et Gagné, 1995) est conclue à ce moment près de Tadoussac, lors d'une grande cérémonie de deux semaines réunissant quelques Français et un millier d'Autochtones. Il y a alors entente entre Gravé du Pont et le chef innu Anadabijou. C'est cette alliance qui permet à Champlain de venir s'installer de façon permanente en Nouvelle-France quelques années plus tard. En effet, lorsqu'il se rend en 1608 à Stadaconé et découvre que le site auparavant occupé par des Iroquois est déserté, Champlain décide d'y fonder la ville de Québec en érigeant des installations permanentes. La ville peut être fondée grâce à l'accord et à l'appui des Innus, qui y voient là une protection accrue contre les Iroquois (Cardinal, 2008).

Quelques mois après la « fondation » de Québec, Champlain honore également sa partie de l'entente (un appui militaire), en menant une première bataille contre les Iroquois où combattent neuf soldats français et 300 soldats hurons, algonquins et innus. Il accompagnera à deux autres reprises ses alliés dans des batailles contre les Iroquois, ce qui provoquera le début des guerres à venir entre Iroquois et Français, guerres qui ne se termineront qu'avec la signature de la Grande Paix de Montréal en 1701. Cet événement d'envergure, qui réunit plus de mille ambassadeurs autochtones dans une ville comptant à peine 3000 habitants, marque un traité de paix et d'amitié entre la Couronne française, la trentaine de nations autochtones qui lui étaient alliées et les Cinq Nations iroquoises. Lepage souligne qu'il s'agit là « d'un grand moment des relations franco-amérindiennes » qui mérite « d'être réhabilité dans la mémoire collective » (2002: 15). Outre les guerres et les alliances en lien avec le commerce des fourrures, les XVI^e et XVII^e siècles sont marqués par les maladies dévastatrices qui font d'énormes dommages aux populations autochtones. Un processus de « canadianisation » de certains groupes autochtones s'est par ailleurs déjà enclenché au XVIII^e siècle et se manifeste de façon

plus ou moins forte selon les communautés et leur proximité avec les colons (Beaulieu, 2000). Toutefois, les éléments centraux de l'identité autochtone sont conservés.

Bref, de cette première période semblent se dégager deux constats principaux quant aux relations interculturelles. D'une part, les premiers échanges entre Autochtones et Allochtones sont teintés de l'ethnocentrisme et des ambitions colonialistes européennes. D'autre part, malgré les théories officielles ayant cours en France, il faut souligner que sur le terrain, la coexistence est plutôt caractérisée par de bonnes relations au quotidien et par des alliances (par la nécessité de traiter l'autre comme un égal politique). La CRPA note les nombreux mariages et transferts culturels entre les deux groupes et le fait que de nombreux Français ont à cette époque été adoptés, voire assimilés par les nations autochtones (ibid.:110). Beaulieu (2000) et Delâge arrivent à la conclusion que « tout en reconnaissant que les projets coloniaux visent la domination, le modèle colonial français se caractérise par l'intégration et le métissage, tandis que les modèles néerlandais et anglais conduisent davantage à la ségrégation » (2008: 25).

1.1.2 Le régime anglais et les gouvernements canadiens

À partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, les rivalités entre les puissances coloniales française et britannique s'exacerbent et prennent de plus en plus de place sur le continent nord-américain. Ainsi, « les actions des Amérindiens deviennent de plus en plus subordonnées à des impératifs coloniaux, sur lesquels ils n'ont guère d'emprise » (Beaulieu, 2000: 58). La Capitulation de Montréal, en 1760, marque la conquête de la Nouvelle-France par les Britanniques, ce qui aura peu d'effets sur les Autochtones à court terme, mais provoquera plusieurs grands changements à partir du XIX^e siècle. Pressentant qu'il est dans l'intérêt des Britanniques de conserver ou d'obtenir des alliances avec les Autochtones, le roi Georges III entérine la *Proclamation royale de 1763*, que plusieurs considèrent toujours comme la *magna carta* des Premières Nations du Canada (Cardinal, 2008). Officiellement reconnue via l'article 25 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, elle demeure en vigueur à ce jour et est invoquée dans le cadre de revendications territoriales partout au pays (Dupuis, 1999). Vers la même

époque s'amorcent la négociation et la conclusion d'ententes entre Autochtones et Britanniques, afin d'en arriver à un accord quant à la façon de coexister pacifiquement et de partager les terres et les ressources (Cardinal, 2008 ; CRPA, 1996b). Ainsi, les premiers moments du nouveau régime sont marqués par une volonté des Britanniques de conserver certaines alliances avec les Autochtones afin d'acquérir une position avantageuse dans les guerres contre les colonies américaines (Beaulieu, 2000). Cependant, après la Déclaration d'indépendance de 1776 et la guerre de 1812-1814, l'importance stratégique des Autochtones décline rapidement, ce qui provoque une nouvelle ère dans les relations entre ceux-ci et les colonisateurs. De plus, la composition démographique évolue en faveur des colons (ibid.), le commerce de fourrures est en net déclin dans l'Est du pays et une nouvelle idéologie proclamant la supériorité des Européens sur les autres peuples voit doucement le jour (CRPA, 1996b).

Via la « protection » offerte par les traités et la *Proclamation royale*, débute alors une politique d'assimilation qui durera près de deux siècles et dont les conséquences désastreuses sont bien perceptibles encore de nos jours. En 1851, le Parlement du Canada-Uni adopte un acte qui vise à favoriser la sédentarisation et l'agriculture –deux piliers de la nouvelle politique d'assimilation– puis répartit officiellement les terres réservées dès 1853, créant ainsi les premières réserves modernes (Beaulieu, 2000). Les visées d'assimilation se traduisent en bonne partie par des lois successives prenant peu à peu contrôle de tous les aspects de la vie des Autochtones. Alors qu'une loi adoptée en 1850 s'arroge pour la première fois le droit de définir qui doit être considéré ou non comme Indien, le gouvernement du Canada-Uni consacre dans un acte de 1857 le statut juridique inférieur des Autochtones (ibid.). Cette législation prévoit des mécanismes «d'émancipation» pour les Autochtones instruits et de bonnes mœurs, ainsi que des titres de propriété en récompense pour qui se prévaudrait de cette «libération». À partir de 1933, l'émancipation devient même obligatoire pour certains (Lepage, 2002). Quoiqu'elle connaisse peu de succès, cette stratégie demeurera en vigueur jusqu'en 1985. Après la signature de *l'Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867, le gouvernement remplace les chefferies traditionnelles par la nouvelle structure politique

du Conseil de bande élu (Beaulieu, 2000). Le pouvoir des conseils de bande est très faible et équivaut en réalité à une mise en tutelle (ibid.).

En 1876, les mesures d'assimilation s'accroissent avec l'arrivée de la première *Loi sur les Indiens*, alors nommée *Acte des Sauvages*. Considérée par plusieurs comme l'outil le plus destructeur de l'histoire de la colonisation, elle «devait rester en vigueur jusqu'à ce qu'il n'y ait plus au Canada un seul Indien qui n'ait pas été absorbé par la structure politique, et jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de question indienne et de ministère des Indiens» (Province du Manitoba, 1991, cité par le Cercle autochtone du Comité canadien sur la violence faite aux femmes (1993). En plus d'imposer la tutelle du gouvernement sur pratiquement tous les aspects de la vie des Autochtones, cette loi –qui subira plusieurs refontes– a pour conséquence de fondre les groupes autochtones en une seule «question indienne» (Cardinal, 2008), tout en les divisant en catégories. À travers le Canada, c'est la scolarisation obligatoire qui cause le plus de dommages, notamment le système des pensionnats, dont le premier établissement ouvre ses portes en Ontario en 1849. Au Québec, les deux premiers pensionnats ne verront le jour qu'après la Deuxième Guerre mondiale. Ils seront mis sur pied à Amos et à Malouin, près de Sept-Îles, puis quatre autres suivront entre 1934 et 1962 (Saint-Arnaud et Bélanger, 2005). Ce système qualifié de «kidnapping» par l'ex-juge en chef de la Cour suprême du Canada, Antonio Lamer (Lepage, 2002 :30), permet littéralement d'enlever les enfants autochtones à leur famille. Dans les pensionnats, il leur est interdit de parler leur langue, de croire en leur Créateur, de pratiquer leur culture, de voir les membres de leur famille, bref, d'être Autochtones. Beaucoup d'enfants y subissent également de graves abus. «Ces abus ont créé des souffrances et des traumatismes psychologiques importants qui se transmettent de génération en génération » (Sabbagh, 2007 : 243).

Alors qu'il est ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, Jean Chrétien tente avec son *Livre blanc* de 1969 de proposer l'abolition pure de la *Loi sur les Indiens*, prétextant l'égalité de tous les citoyens du Canada. Cette proposition, qui nie les injustices passées, les obligations issues des traités et surtout, la spécificité culturelle des peuples autochtones, suscite de vives réactions chez ces derniers, qui s'y opposent

fortement et y voient un programme de génocide culturel (Lepage, 2002). À partir de ce moment, les Autochtones du Canada se mobilisent de plus en plus, forment des regroupements politiques à travers le pays (dont l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL)) et adoptent la voie des tribunaux pour voir leurs droits reconnus en vertu de traités signés par le passé. Ils militent parallèlement au sein d'organismes internationaux qui s'intéressent aux droits des peuples autochtones (Salée, Field et Horn-Miller, 2004). En 1990, le maire de la ville d'Oka donne le feu vert à un promoteur québécois pour agrandir un terrain de golf aux dépens d'un cimetière ancestral appartenant à la communauté de Kanesatake. Ceci provoque la colère et la résistance des Kanien'kehákas (Mohawks) et donne lieu à l'épisode très médiatisé de la crise d'Oka où, à la demande de Jacques Parizeau, intervient l'armée canadienne⁴.

Le processus d'assimilation et de colonisation mis en place par l'État canadien et l'Église a été maintes fois identifié comme un «nettoyage ethnique et un ethnocide» (Whitbeck, 2004). Il importe de souligner que cette histoire d'assimilation se poursuit jusqu'à une période beaucoup plus récente qu'on ne le croit. Outre le fait que la *Loi sur les Indiens* soit demeurée en vigueur à ce jour, notons que le droit de vote n'est accordé aux Autochtones du Québec qu'en 1969 et que le dernier pensionnat québécois ferme ses portes en 1980 à La Tuque (Saint-Arnaud et Bélanger, 2005). Jusqu'en 1985, même la citoyenneté n'est pas acquise de naissance pour les Autochtones : c'est le ministre des Affaires indiennes qui détient le pouvoir de l'octroyer ou de la refuser aux individus (Lepage, 2002). De plus, ce n'est qu'en 2008 qu'arrivent les premières excuses officielles du Gouvernement canadien quant aux politiques d'assimilation du passé et à l'épisode des pensionnats. Malheureusement, ces excuses ont lieu peu après l'annonce du gouvernement Harper de couper 160 millions de dollars dans les budgets sur la sauvegarde du patrimoine linguistique autochtone (Castonguay, 2008) et peu après l'annonce du Plan Nord de Jean Charest, sans consultation des peuples autochtones.

⁴ Parmi les autres événements marquants d'importance, notons la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois* (entente avec les Cris et les Inuit du Québec) et celle du Nord-Est québécois (avec les Naskapis) en 1975, la Constitution canadienne de 1982 (dont l'article 35 reconnaît l'existence de droits ancestraux), les tentatives inabouties de l'Accord du Lac Meech en 1987 et de l'Accord de Charlottown en 1992, la Paix des braves de 2002 (avec les Cris) et l'entente Sanarrutik (avec les Inuit) (Dupuis, 1999 ; Cardinal, 2008).

1.2. État actuel des relations entre Autochtones et Allochtones au Québec

Après avoir offert quelques repères sur les Autochtones, cette section offre une revue de la documentation scientifique sur les relations entre Autochtones et Allochtones au Québec. Elle aborde dans un premier temps les grands déterminants de ces relations, que nous avons classés en six catégories. Dans un deuxième temps, des recommandations et quelques initiatives de rapprochement seront présentées.

1.2.1. Quelques repères : les Autochtones du Québec

Le recensement de 2006 a révélé que la population autochtone du pays avait dépassé un million de personnes⁵. En effet, 1 172 790 individus se sont identifiés comme Autochtones, ce qui représente 4% de la population canadienne (Statistique Canada, 2008). De ce nombre, 50 485 se sont dits Inuits, 389 785 ont déclaré être Métis et 698 025 se sont définis comme des membres des Premières Nations (c'est-à-dire des Autochtones n'étant ni Inuit ni Métis). Quant au Québec, il compte onze nations autochtones que sont les Kanien'kehás (Mohawks), les Innus (Montagnais), les Eeyouch (Cris), les Inuits, les Anishnabek (Algonquins), les Atikamekws, les Mi'gmaq (Micmacs), les Wendat (Hurons), les Waban-Aki (Abénaquis), les Naskapis et les Welustuk (Malécites)⁶. Ces nations se répartissent en cinquante-huit communautés, totalisant 108 425 personnes (FAQ, 2008), soit environ 1,5% de la population québécoise.

Les Autochtones du Québec sont beaucoup plus à risque de vivre nombre de problématiques sociales et de santé que le reste de la population de la province et du pays. Ainsi, les Autochtones sont deux fois plus à risque de vivre de l'obésité, de l'embonpoint, ils souffrent de diabète 3,5 fois plus que la population générale, présentent 20% des naissances chez des mères adolescentes (contre 5,6% dans la population générale), comptent plus de chances de mortalité infantile (6,2 sur 1000 contre 5,4 dans

⁵ Au Canada, les données démographiques sur les Autochtones posent d'importantes limites méthodologiques, dont celles liées au sous-dénombrement de cette population. En 2006 vingt-deux réserves n'étaient pas ou que partiellement dénombrées au Canada (Dialog, 2009b).

⁶ Nommées ici dans la langue qui leur est rattachée et par ordre démographique, c'est-à-dire de la nation la plus peuplée à la moins peuplée. Sont ajoutés entre parenthèses les noms de ces nations en français.

la population générale), vivent deux fois plus de risques de subir des blessures et comptent 15% des nouveaux cas de VIH-Sida au Canada, alors qu'ils représentent moins de 4% de la population (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL), 2007). Par ailleurs, la population autochtone est beaucoup plus jeune et vit beaucoup plus de problématiques liées au logement (surpopulation, insalubrité) (Statistiques Canada, 2008), à la violence familiale, au suicide, aux dépendances aux drogues et à l'alcool, au placement des enfants, à la criminalité, à la santé mentale et à la détresse psychologique (CSSSPNQL, 2007). Le faible taux de scolarisation, le chômage (20,2%) et le manque d'emploi (52%) s'accompagnent d'une «pauvreté omniprésente» dans les communautés, avec près de 60% des adultes ayant un revenu annuel inférieur à 20 000\$, dont une femme sur trois présente un revenu annuel inférieur à 10 000\$ (ibid.). Une étude canadienne, s'appuyant sur l'Indice de développement humain des Nations Unies –qui mesure la qualité de vie des populations à travers le monde– a fait ressortir que les Autochtones canadiens « vivaient dans des conditions dignes du Tiers-Monde » alors qu'au même moment, le Canada se classait au premier rang mondial pour la cinquième année consécutive (Association canadienne pour les Nations Unies, 1998).⁷ La CSSSPNQL souligne que ces données doivent être comprises à la lumière de multiples facteurs de risques dont notamment «la négligence et les mauvais traitements subis à l'enfance, la perte identitaire et culturelle [...], l'expérience des pensionnats indiens, le racisme, la ségrégation, la perte d'autonomie communautaire, le manque d'opportunités d'avenir, le désespoir, etc.» (2007: 45).

1.2.2. Inégalités des statuts politique et juridique

En ce qui concerne les déterminants des relations à l'étude, on ne peut passer outre les obstacles découlant du statut juridique imposé aux Premières Nations en vertu de la *Loi sur les Indiens*. Les auteurs consultés abordent tous systématiquement cette incontournable réalité. Pour Boudreault (1999), ce statut se caractérise par l'infantilisation et la marginalisation et constitue une des bases clés des différences entre

⁷ Le Canada se classait quatrième sur 185 pays pour l'année 2009 (PNUD, 2009).

Premières Nations et Allochtones. Il a pour effet de perpétuer la relation de tutelle historique, et donc de cantonner les Premières Nations dans un état d'infériorisation et de dépendance envers le gouvernement. De plus, la *Loi sur les Indiens* entraîne des limitations importantes aux droits fondamentaux des « Indiens », tel que le droit de propriété ou de façon plus large, le droit à la jouissance paisible et à la libre disposition de ses biens (Lepage, 2002)⁸. Notons que l'article 67 de cette loi, suivant lequel les « Indiens » ne pouvaient faire de plainte en vertu de la *Charte canadienne des droits et libertés*, a été abrogé en 2008, suite à de fortes pressions des organismes de défense des droits de la personne (Commission canadienne des droits de la personne, 2010). Ghislain Picard, chef de l'APNQL exige incessamment la disparition de la *Loi sur les Indiens*. Il déclare : «[elle] représente l'ultime outil colonial et sera toujours un frein à notre développement. La prospérité de nos peuples passe inévitablement par un nouveau cadre législatif» (APNQL, 2006 :115).

Au regard du droit international de la personne, le Canada a maintes fois été jugé fautif par les Nations Unies quant à ses obligations de protéger les droits humains des Autochtones, notamment en lien avec le droit à l'autodétermination des peuples, défini comme le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, de déterminer librement leur statut politique et d'assurer librement leur développement économique, social et culturel (Grammond, 2003). Le Canada, normalement prompt à participer aux conventions sur les droits humains et doté d'une pluralité de garanties visant à protéger les groupes minoritaires, n'a pas signé nombre de traités internationaux visant à protéger les peuples autochtones. La *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* de 2007 n'a été signée qu'en novembre 2010 suite aux pressions internationales et nationales. Le Canada était jusqu'alors l'un des quatre pays sur 159 à s'être opposé à cette déclaration (avec les États-Unis, la Nouvelle-Zélande et l'Australie)⁹.

⁸ En effet, les personnes soumises à la *Loi sur les Indiens* n'ont qu'un droit très limité à la propriété du sol et ne peuvent, dans la plupart des cas, faire d'emprunt ou avoir accès au crédit (Lepage, 2002).

⁹ Ces pays se sont cependant rétractés depuis et ont signé la déclaration en 2009 et 2010. Or, le Canada ne reconnaît pas l'effet juridiquement contraignant de la déclaration et la considère comme symbolique.

Bref, les Allochtones et les Autochtones du Québec ne disposent pas des mêmes protections de leurs droits individuels et collectifs (notamment sur le plan de l'autodétermination et de la protection de la langue et des institutions). L'État québécois (et canadien), sous des apparences d'ouverture, continue à s'inscrire dans une logique de fond « immuablement colonialiste », qui renvoie à une dynamique d'infériorisation socioculturelle de l'Autochtone (Salée, 2005). Or, la reconnaissance de l'autre en tant qu'égal, que Picard nomme à juste titre un « contrat social axé sur l'égalité » (1999), constitue un préalable ultime à toute relation acceptable entre les deux groupes.

1.2.3. Territoire et déposessions : au cœur des relations

L'identité implique toujours une « inscription spatiale », un territoire connu proposant des références et des repères (Steck, 1998). Expression achevée à la fois de l'identité et de l'altérité (ibid.), le territoire délimite les appartenances globales des citoyens et constitue la « dimension spatiale du pouvoir » (Klein, 1998: 36). Il est également le support à partir duquel la culture peut être récitée et transmise : il est « matérialisation du temps » (Boudreault, 1994: 88). Ainsi, un nombre significatif d'auteurs relève l'importance cruciale que revêt le territoire pour les nations autochtones. Leur autonomie et leur développement économique ne peuvent se réaliser sans un certain contrôle des ressources naturelles qui leur sont rattachées. Des répondants autochtones stipulent que ce contrôle « est garant de l'avenir de leurs enfants et par conséquent, de leur avenir comme société distincte » (Pelletier *et al.*, 1991: 9). De plus, nombre d'Autochtones sont d'avis que leurs spécificités culturelles et identitaires prennent racine dans leur attachement au territoire, dans le sens sacré qu'ils lui accordent (ibid.; Boudreault, 1994 ; Akiwenzie-Damm, 1996). Or, non seulement les premiers contacts ont-ils été marqués par les déposessions territoriales et le « viol des terres » (Picard, 2000), mais le territoire, « inscription de la présence mutuelle » (Boudreault, 1994), continue d'être au cœur des relations. En font preuve les conflits et tensions émergeant des négociations territoriales.

Selon Boudreault, le mouvement régionalitaire, l'exploitation agressive des ressources naturelles et la construction de barrages hydro-électriques dans les années 1960 et 1970 ont de fait créé une autre rupture entre les deux groupes, qui vivaient à ce moment en «équilibre précaire» ou si l'on préfère, en «harmonie conflictuelle» (ibid.). Dans ces développements, les Autochtones ont été confrontés à l'apparition d'un nouveau palier de pouvoir (régional) sans que ne changent ni leurs conditions de vie ni leurs pouvoirs décisionnels, relégués au statut d'étranger et repoussés un peu plus vers le Nord. Malheureusement, des projets de développement irrespectueux de la présence et de la souveraineté autochtones sur le territoire du Québec continuent d'apparaître. Ces atteintes au territoire ne peuvent qu'affecter fortement les relations : «prendre le territoire, c'est rompre le cercle à partir duquel le lien [peut] être créé entre les Amérindiens et les Blancs. [C'est] faire en sorte qu'il n'y ait pas de réciprocité» (ibid: 89).

1.2.4. Une minorité à l'intérieur d'une minorité ou le choc des nationalismes

Ces considérations sur le territoire nous renvoient à la peur, chez les Allochtones québécois, de perdre le territoire, ou plutôt de briser «l'intégrité territoriale» du Québec. Pour Pierre Trudel (1995), cette situation s'inscrit dans des discours de négation de l'Autre, qui s'enracinent dans un contexte de choc des nationalismes québécois et autochtones. Il affirme : «la prétendue démesure des revendications autochtones devient fort utile pour masquer le fait que le Québec concilie difficilement son droit à disposer de lui-même et celui des peuples autochtones» (ibid.).

Ainsi, un autre trait marquant des relations entre Autochtones et Allochtones du Québec est qu'elles sont traversées par le statut de double minorité dans lequel se situent les Autochtones, ce qui ne manque pas d'influencer les rapports entre les groupes et leur perception l'un de l'autre. La situation du Québec francophone rend donc encore plus ardue la relation à l'altérité : «confrontée à l'Autre, de tout temps menacée, ladite 'majorité francophone' est aussi une minorité, spontanément ethnocentriste» (Chanady, 1999: 26). D'une certaine façon, on peut dire que les Québécois passent parfois de colonisés à colonisateurs (Bouchard, Cardinal et Picard, 2008). Le mythe

persistant des «deux peuples fondateurs» ou des «deux solitudes» qui se retrouve toujours dans la littérature et les discours actuels, est révélateur de cette dynamique. Dans la publication *Sovereign Injustice*, les Cris déclarent : «cette fiction constitue une négation pure et simple de notre existence [...] ainsi que du rôle que nous avons joué dans l'histoire, le développement économique et la vie de ce pays» (Grand Conseil des Cris du Québec, 1995 ; cité dans Bouchard, Cardinal et Picard, 2008). Au moment de décrire le Québec et ses dynamiques sociales, Potvin, Eid et Venel expliquent que le cadre institutionnel fédéral issu de la dialectique entre les deux peuples fondateurs «autoproclamés» a donné lieu à «l'élaboration de deux 'formules nationales' parallèles, traduites par des histoires autoréférentielles, des rapports sociétaux et des formes institutionnelles, politiques et culturelles à la fois distincts et interreliés» (2007: 20). Hors de ces deux formules, les nations autochtones ont pour leur part développé «une historicité propre marquée au sceau de la dépossession» (ibid.).

1.2.5. Une grande méconnaissance

La littérature portant sur les questions autochtones est très volumineuse et de tous ordres (Hamelin, 1999 ; Bouchard et Vézina, 2003). Or, la méconnaissance généralisée que les Allochtones démontrent quant aux réalités touchant les Autochtones ne cesse d'étonner. Presque tous les auteurs abordant la question des relations associent bon nombre des difficultés vécues à cette méconnaissance. Déjà en 1991, les Autochtones interrogés par le Secrétariat aux affaires autochtones du Québec attribuaient les problèmes de relations avec les Allochtones en premier lieu au manque de connaissances qu'ont les Allochtones des titres, identités, réalités quotidiennes et de l'histoire des Autochtones (Pelletier *et al.*, 1991). Plusieurs considèrent qu'une partie du problème se situe au niveau de la *qualité et de l'accessibilité ou de la diffusion* de l'information (Bouchard et Vézina, 2003 ; Charest, 2003). Il arrive souvent que la littérature sur les Autochtones contienne des informations faussées. Peu d'auteurs et de publications autochtones y sont cités. De plus, de grands rapports, tels que celui de la CRPA, ne se retrouvent plus dans les librairies, sont méconnus du public et demeurent même sur les étagères, sans qu'en soient appliquées les recommandations.

Dans l'étude qui nous préoccupe, *la façon de raconter l'histoire* a eu d'importantes conséquences sur notre conception de l'Autre et sur nos relations interculturelles. Par exemple, Delâge questionne le choix des événements retenus comme «fondateurs» :

Si nous retenions [l']alliance de 1603 comme l'événement fondateur plutôt que la fondation de Québec en 1608, ne nous représenterions-nous pas 'nos origines' sur le mode d'une rencontre fondatrice intégratrice de tous les partenaires, Amérindiens inclus, dans un 'nous' collectif ? [...] Et même si la mémoire continuait de privilégier l'année 1608, ne faudrait-il pas davantage souligner le rôle indispensable joué par les Montagnais pour assurer le succès de l'entreprise ? (Delâge, 2008: 25).

Or, non seulement les historiens ont occulté les importantes contributions des Autochtones au développement du pays et les rôles cruciaux qu'ils ont joués dans la survie des colons, mais de surcroît, les Autochtones ont littéralement été effacés de la mémoire collective à partir du XVIII^e siècle. En effet, Vincent et Arcand ont constaté une réelle disparition des Autochtones du paysage historique à partir de 1760, date où ont cessé les guerres coloniales (1979, cité par Lepage, 2002). Plusieurs auteurs notent qu'il ne faut donc pas s'étonner que bon nombre de Québécois aient pratiquement 'appris' l'existence autochtone lors de la crise d'Oka, en 1990 (Trudel, 1995).

Par ailleurs, Bouchard et Vézina sont d'avis que la méconnaissance peut aussi provenir d'un certain désintérêt des citoyens face aux questions autochtones. Celui-ci résulterait de l'isolement communautaire de certaines nations autochtones et de l'absence de lieux d'échange et de communication entre les deux groupes. Picard se questionne : «Que peut-on dire d'une rencontre qui dure depuis quatre cents ans et qui présente encore un beau défi ? Peut-on dire qu'elle n'a pas eu lieu ?» (Lepage, 2002: vii). Vincent note que si dans certaines régions, comme la Côte-Nord ou l'Abitibi, les groupes se fréquentent au quotidien, à Montréal et dans plusieurs régions au sud du Québec, les contacts directs se font très rares. Ceci a pour effet que «le rapport à l'Autre demeure essentiellement imaginaire, teinté d'ignorance» (Dupuis-Déri et Vincent, 2001). Pour une Malécite interrogée par Bouchard et Vézina, le principal problème entre les deux communautés culturelles en est un de confiance (2003). Dans la même veine, les témoignages autochtones tirés du rapport de Pelletier *et al.*, font état d'un sentiment de scepticisme et de méfiance très présent, résultant entre autres de promesses non tenues au fil des

ans (1991). Par ailleurs, on peut se questionner à savoir si certaines tensions ne pourraient pas être issues d'une mauvaise communication interculturelle, comme des conflits de valeurs ? Quelques auteurs soulignent que l'approche laïque dans laquelle sont résolument engagés les Allochtones québécois depuis la Révolution tranquille ne peut manquer de causer quelques différends avec les nations autochtones. Goulet (2006) déplore la piètre représentation des rites autochtones réalisée par les médias francophones, dont *Le Devoir* et *l'Actualité* lors de l'investiture du premier ministre Paul Martin en 2003. Il révèle que les Autochtones présents sont anonymes et que les rites sont présentés comme des gestes qui provoquent le rire, voire couvrent le premier ministre d'un certain ridicule (ibid.). Xiberras explique que « les exclus le sont aussi des richesses spirituelles : leurs valeurs manquent de reconnaissance et sont absentes ou exclues de l'univers symbolique » (cité par Chanady, 1999: 33).

1.2.6. Représentations négatives de l'Autre

Nous avons vu que les manuels d'histoire ont longtemps présenté une image des Autochtones empreinte d'une perception colonialiste et ethnocentriste. Avec la crise d'Oka, est de plus apparue l'image de l'Autochtone exploiteur du système, possédant des privilèges supérieurs aux autres citoyens. Ainsi, lors d'un sondage réalisé par *La Presse* en 1992, 66,5% des répondants étaient d'avis que les Autochtones avaient des droits supérieurs aux Allochtones et 52% des répondants interrogés pour Radio-Québec en 1994 croyaient que la qualité de vie était supérieure dans les réserves (cité par Lepage, 2002). Les lectures réalisées ont d'ailleurs fait état d'un préjugé tenace : celui du sentiment d'iniquité que ressentent un grand nombre d'Allochtones, qui perçoivent le statut particulier des Autochtones comme une injustice à leur égard, puisque celui-ci donnerait de nombreux droits et avantages aux Autochtones. Ce discours de l'égalité formelle fait en sorte que les ententes négociées ou les compensations économiques sont perçues comme des 'privilèges' en rupture avec les principes d'égalité. Or ce discours nie de fait les inégalités systémiques *réelles* et les blessures historiques (Salée, 2005: 66).

Trudel dépasse l'idée de préjugés en démontrant qu'Autochtones et Allochtones se prêtent carrément à une négation de l'Autre. Les pratiques de négation les plus fréquentes identifiées par l'auteur (1995) sont la négation de la spécificité autochtone (discours d'assimilation des Autochtones au sein de la société québécoise), l'utilisation du critère physique ou biologique pour nier l'identité autochtone (telle personne n'est pas Autochtone puisqu'elle a la peau blanche et les yeux bleus), l'utilisation de l'idée que tous les Québécois sont des immigrants, y compris les Autochtones (la négation de l'histoire), le discours suivant lequel les Autochtones sont manipulés par les fédéralistes et en dernier recours, l'apposition d'un caractère «monstrueux» aux Autochtones (ils massacrent la faune, ne paient pas les impôts comme les autres citoyens, sont des criminels et font de la contrebande, ils sont sexistes, alcooliques, vivent aux crochets de l'État). En contrepartie, Trudel est d'avis que les Autochtones réagissent parfois à ces pratiques en faisant de même : «ces discours ne se développent pas en vase clos, mais se répondent mutuellement» (ibid.: 53). Ainsi, certains affirmeront que les Allochtones sont des immigrants, ou encore que les Québécois n'ont pas de spécificité culturelle et politique, participant au même phénomène de négation de l'Autre.

Tel que mentionné, les médias contribuent à propager les préjugés et affirmations faussées (Loranger-Saindon, 2007; Charest, 2003). Une recherche de Loranger-Saindon (2007) réalisée entre 2000 et 2004, avait pour objectif principal de comprendre l'influence de la couverture médiatique des questions autochtones par les journaux de la Côte-Nord sur la vie des habitants de la région. Les résultats démontrent entre autres que les articles sont écrits pour les Allochtones (perçus comme étant généralement ignorants des questions autochtones, inquiets et irrités face aux revendications de ceux-ci) ; les titres représentent les Autochtones comme étant passifs et les non-Autochtones, actifs ; la terminologie concernant les premiers mise sur leurs « demandes » et sur le « désaccord » des seconds¹⁰. Loranger-Saindon conclut que les représentations médiatiques des Autochtones et de leurs enjeux contenus dans les titres des journaux de la Côte-Nord « sont majoritairement de nature à provoquer des réactions négatives

¹⁰ La couverture a été réalisée au plus fort des débats entourant l'Approche commune (voir sect. 1.4.3.).

et des griefs à l'égard des autochtones et des négociations » (ibid.: 136). La logique de négation est très présente dans le discours et est également opérationnelle dans les sources citées (dans la tribune accordée). Ayant pour moteur la peur, il y a aussi organisation du discours selon une « logique paranoïaque » (ibid.: 138). Ces constatations rejoignent les affirmations de Charest (2003) qui remarque que la couverture médiatique des débats sur l'Approche commune a été très décevante, puisque peu de journaux en ont traité, si ce n'est de façon sensationnaliste. Or, souligne l'auteur, il s'agit là « d'un débat de société majeur qui n'a pas fini d'avoir des répercussions dans l'avenir, non seulement pour les régions directement concernées, mais pour l'ensemble du Québec » (ibid.: 201).

1.2.7. Discriminations et racisme

Une étude de l'Université de Moncton a établi un lien clair entre la méconnaissance envers certaines populations d'une part, et les manifestations de racisme et le sentiment de menace d'autre part (Boudreau, 2001, cité par Bouchard et Vézina, 2003). Les discriminations multiples et le racisme constituent un problème grave vécu par les Autochtones et qui apparaît à de multiples reprises dans la documentation consultée.

Labelle décrit la notion de race comme une construction sociale ayant justifié sous le couvert de la science, la classification puis la hiérarchisation inégalitaire des êtres humains. Après la Deuxième Guerre mondiale, cette notion passe à l'ordre du « mythe social » et du « signifiant manipulable dans l'ordre symbolique » (Labelle, 2006: 90). Le racisme est pour sa part décrit comme un ensemble structuré, mais non statique qui présente plusieurs niveaux et fonctions. Pour Balibar, le racisme constitue un « véritable phénomène social total » (Balibar, 1988: 28) qui s'inscrit tant dans des pratiques, que dans des discours et des représentations. Il importe de noter que le racisme s'est adapté et transformé pour revêtir aujourd'hui des formes plus subtiles, moins visibles. En effet, en examinant les théorisations récentes du racisme et leur langage, Balibar en arrive à conclure à l'existence d'un nouveau racisme, que l'on peut nommer le racisme différentialiste. Ce racisme sans race se base non pas sur l'hérédité biologique, mais sur

l'irréductibilité des différences culturelles. Il postule la nocivité de l'effondrement des frontières et l'incompatibilité des genres de vie et traditions. Les enjeux stratégiques de cette transformation sont à la fois une déstabilisation des défenses du mouvement antiracisme traditionnel (puisque ses arguments se retournent contre lui) et une naturalisation des comportements racistes et de l'agressivité sociale. De plus, le racisme différentialiste se propose d'expliquer lui-même le racisme et va jusqu'à proposer sa prévention (« seuils de tolérance », distance culturelle à garder, ségrégation des collectivités). Il y a donc un déplacement de la problématique : « de la théorie des races [...], on passe à une théorie des relations ethniques dans la société qui naturalise non pas l'appartenance raciale, mais le comportement raciste » (ibid.: 35).

Au Canada et au Québec, le processus de racisation a longtemps structuré les représentations de l'altérité et justifié le contrôle des populations et des frontières. Tel qu'illustré par la présence paradoxale de la notion de race au sein même des discours qui visent à lutter contre le racisme, « la diversité nationale et ethnoculturelle des peuples demeure rabattue sur des catégories artificielles et les oppositions binaires qui imprègnent encore largement le discours de l'État, des médias, des institutions et de la société civile au Canada » (Labelle, 2006: 93). Il suffit de consulter les rapports du Conseil économique et social des Nations Unies (ECOSOC, 2004 et 2005) pour se convaincre que la discrimination et le racisme envers les peuples autochtones existent toujours au Canada. Cette dynamique semble accentuée en milieu urbain. La CSSSPNQL relève que 39,6% des adultes des Premières Nations vivant en milieu urbain interrogés ont été victimes de racisme au cours des 12 mois précédant l'enquête, contre 28,3% dans les communautés (2006: 75). Également, le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ) fait état d'expressions claires de « racisme exacerbé envers les jeunes Autochtones » à Val-d'Or de la part de jeunes Allochtones (2006a: 6).

1.2.8. Pistes d'action et recommandations

De la recension des écrits réalisée ressortent quatre champs de recommandations pour l'amélioration des relations entre Autochtones et Allochtones : l'adoption de principes

de base et la promotion du dialogue, la transformation des déterminants juridiques et politiques, le rassemblement autour de points de convergence et l'amélioration de la communication. Un dernier paragraphe présentera de façon distincte les grandes recommandations de deux études récentes ayant eu lieu à Val-d'Or et à Sept-Îles.

En premier lieu, pour la CRPA, quatre principes se situent à la base de la redéfinition de nos relations : la reconnaissance mutuelle, le respect, le partage et la responsabilité. Ceux-ci peuvent être mis en pratique par de nouveaux traités qui seraient fondés sur la justice (1996a). Dans la même veine, le respect des différences et le dialogue constituent les bases du mode de relations souhaité par les Autochtones de l'étude de Pelletier *et al.* (1991). Pour Bouchard et Vézina également, un dialogue continu entre les groupes est essentiel : « il importe non seulement de définir et de maintenir des valeurs communes, mais aussi de contribuer à une gestion constructive des valeurs différentes » (2003: 90). Les auteurs insistent sur le fait que les relations doivent être abordées dans une perspective d'interdépendance et de valorisation de l'identité et de la culture de chacun. À cet effet, ils proposent un modèle d'engagement citoyen basé sur l'initiative communautaire comme « alternative au renouvellement des relations entre Autochtones et non-Autochtones » (2003: 96). Goulet ajoute la prise en compte du religieux comme condition à une « véritable rencontre » entre les groupes (2006: 192).

En second lieu, la majorité des auteurs consultés adoptent la position selon laquelle un changement des relations doit premièrement passer par une transformation des déterminants issus du champ juridique et politique, puisque « les structures actuelles [...] réduisent énormément les chances d'une cohabitation positive » (Boudreault, 1999: 353). Pour Picard (2000), les préalables à la reconnaissance des peuples autochtones comme nations à part entière sont « la pleine propriété des terres; l'autosuffisance économique et les structures financières nécessaires; la restauration des identités et l'épanouissement culturel et linguistique; le troisième ordre de gouvernement et les pleins pouvoirs; le droit fondé sur la coutume; le contrat social axé sur l'égalité; la représentation internationale » (ibid.: 88). Face à l'immobilisme politique et dans une optique de travail social, il est fort intéressant de noter la posture de Bouchard et Vézina

qui inversent la logique habituelle. Pour eux créer des espaces de changement à d'autres niveaux (social, culturel) peut permettre d'influencer et *de changer la situation politique*. Ainsi, l'amélioration des relations intergroupes pourrait servir à transformer le statut des Autochtones :

Nous estimons donc qu'une stratégie d'information et d'éducation des non-Autochtones pourrait non seulement servir à rapprocher les communautés, mais aussi agir sur les gouvernements pour qu'ils modifient le type de rapports qu'ils entretiennent avec les Autochtones. Et comme notre système politique veut que les gouvernements réagissent aux pressions de la majorité, une majorité consciente des injustices commises envers les Autochtones et libérée des préjugés faisant de ceux-ci une collectivité dépendante qui profite du système, pourrait imposer un changement d'attitude à un gouvernement préoccupé de son maintien au pouvoir (2003: 94).

En troisième lieu, Boudreault (1999) recommande que francophones et Autochtones se rassemblent autour de leurs points de convergence, qui sont multiples. Il nomme notamment les convergences politiques, que sont les désirs de chaque groupe d'accéder à la souveraineté, de faire reconnaître leurs droits collectifs et de régler les contentieux entourant les territoires du Québec, en insistant sur le fait que les deux souverainetés ne sont pas incompatibles et peuvent même aller dans le sens d'une complémentarité. Il existe également des convergences économiques puisque le développement économique durable peut rallier les deux groupes dans une structure participative et collaborative. Bouchard et Vézina croient eux aussi que le rapprochement peut être favorisé par la prise en compte commune des ressources naturelles en tant que moyens de subsistance (2003). Enfin, Boudreault présente des convergences sociales, telles les valeurs promues par le mouvement écologique, la lutte contre la pauvreté ou encore celle contre la violence par exemple, ainsi que certaines convergences culturelles et religieuses, comme la protection des cultures et des langues de chaque nation (1999).

En quatrième lieu, Bouchard et Vézina (2003) notent l'importance de créer des espaces de communication et d'échange où tous se sentiront libres d'aborder ce qui les préoccupe. Le temps nécessaire doit être mis pour créer une relation de confiance entre les groupes. Pour ce faire, les citoyens doivent avoir accès à de l'information crédible en provenance des deux groupes. Ainsi, pour ces auteurs, le rapprochement se fonde en premier lieu sur la circulation de l'information, que ce soit par des programmes de

sensibilisation, l'implication de l'éducation publique, des démarches communautaires produisant de l'information crédible, ou la valorisation de modèles de réussite autochtones.

Les partenaires du Laboratoire de recherche pour le soutien des communautés (LARESCO) de l'Université du Québec en Abitibi Témiscamingue (UQAT) en sont arrivés à six pistes d'action principales pour l'amélioration des relations entre Autochtones et non-Autochtones à Val-d'Or. Il s'agit de l'élaboration conjointe «d'un vrai projet de société de cohabitation», de l'embauche d'agents de liaison autochtones dans les institutions publiques, de l'implication accrue des Autochtones dans les divers organismes de la région, de la mise sur pied d'une «association des ambassadeurs des nations autochtones», de l'organisation d'activités interculturelles par les communautés autochtones et de la diffusion des réalisations conjointes entre les deux groupes (Dugré *et al.*, 2009). Quant à l'étude du Centre d'amitié autochtone de Sept-Îles (CAA-SÎ), elle suggère la mise sur pied d'ateliers pour comprendre le système culturel allochtone et l'organisation d'échanges interculturels (Descent et Volant, 2007).

1.2.9. Quelques initiatives

Plusieurs initiatives conjointes entre Autochtones et Allochtones ont eu lieu au Québec, dont certaines semblent porter fruit. Il n'est pas lieu ici de recenser l'ensemble de celles-ci, mais j'en nommerai du moins quelques exemples qui sont venus à ma connaissance.

Le RCAAQ, qui compte huit centres¹¹ œuvre chaque jour à de meilleures relations entre les communautés autochtones et allochtones. Sa mission est de «militer en faveur des droits et des intérêts individuels et collectifs des Autochtones en milieu urbain d'une part, et d'autre part, de favoriser un rapprochement entre les différentes cultures dans le but de vivre en harmonie dans une société juste et équitable» (2009b). À titre d'exemple, mentionnons que le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, qui depuis 1974 est devenu

¹¹ Les CAA sont à Montréal, Québec, La Tuque, Val-d'Or, Senneterre, Chibougameau, Joliette et Sept-Îles.

un acteur important de la ville, a organisé une Marche contre le racisme en 2009 qui a réuni 1300 personnes, sur une population de 32 000 habitants (Leroux et Girard, 2009). De plus, plusieurs enfants allochtones fréquentent actuellement le centre de la petite enfance rattaché au CAA. Dans la même ville, l'UQAT a créé un espace fort intéressant d'interactions entre Autochtones et Allochtones en inaugurant en août 2009 un superbe Pavillon des Premiers Peuples, où se côtoieront des étudiants des deux groupes. Par ailleurs, le RCAAQ a signé en 2006 une entente de partenariat avec le Chantier de l'économie sociale afin de «promouvoir et soutenir le développement de l'économie sociale en milieu autochtone» (Chantier de l'économie sociale, 2006) ainsi qu'une Déclaration d'amitié avec la Confédération des syndicats nationaux (2006) et une entente de relations avec le Réseau des Carrefours jeunesse emploi du Québec (RCAAQ, 2009a). Au niveau de la sensibilisation des jeunes, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec et de l'Institut Tshakapesh ont mis sur pied une excellente initiative d'échange interculturel entre Autochtones et Allochtones auprès des élèves du secondaire, nommé « Sous le Shaputuan : la rencontre Québécois-Autochtone » (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2008). Un livre (Lepage, 2002) est issu de ce projet et est gratuit pour toute école et personne en faisant la demande. Dans la même veine, l'Institut du Nouveau Monde a pour sa part réalisé un dialogue de quatre jours entre jeunes Autochtones et Allochtones de 18 à 35 ans dans le cadre de son École d'été 2008, qui a mené à quinze propositions d'action.

Dans le milieu de la recherche, soulignons l'existence du réseau DIALOG, réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, qui réunit chercheurs, étudiants et partenaires allochtones et autochtones. En plus de la recherche, le réseau chapeaute nombre d'activités qui favorisent les rencontres intergroupes, dont une école nomade, des causeries, des cours d'été, des colloques et un congrès annuel. Un bel exemple de collaboration entre milieux communautaires autochtone et allochtone est l'étude sur les besoins des femmes autochtones victimes de violence conjugale, réalisée conjointement par la Fédération des ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec (FRHFVDQ) et par Femmes autochtones du Québec (FAQ), en partenariat avec l'UQAM et le réseau Dialog (FRHFVDQ et FAQ, 2008). Le projet

ISHKUTEU est issu de ce partenariat et vise à améliorer les services offerts ainsi qu'à renouveler les pratiques en la matière. Le Centre des femmes de Montréal a également développé depuis 2003 un volet autochtone en collaboration avec FAQ, afin de mieux répondre aux besoins de sa clientèle dans la métropole.

1.3. Les Autochtones en milieu urbain au Québec

La présence autochtone dans les villes du Québec comporte cinq grandes caractéristiques, qui seront élaborées dans cette section : elle constitue un phénomène récent au Québec, fait l'objet d'un vide juridique, voit l'émergence d'une classe intermédiaire qui vit la ville différemment et présente des transformations plurielles.

Il semble que «l'absence généralisée» des Autochtones dans les villes canadiennes avant le milieu des années 1900 soit imputable aux diverses formes de politiques d'éviction ayant eu cours avant cette époque (Newhouse, 2003). Les choses ont aujourd'hui bien changé : au Canada, 54% des Autochtones vivent en milieu urbain, entendu comme les grandes villes ou les plus petits centres urbains (Statistique Canada, 2008). Quant aux membres des Premières Nations, regroupant les Indiens inscrits et non inscrits selon la *Loi des Indiens*, seulement 40% d'entre eux vivent sur les réserves, alors que 60% vit hors réserves, dont les trois quarts en milieu urbain (ibid.). Les statistiques les plus récentes démontrent une croissance explosive de la population autochtone du Canada, qui aurait augmenté de plus de 400% depuis les trente-cinq dernières années (Leroux et Cunningham, 2009). Or, la constatation de cette hausse est remise en question par Éric Guimond, analyste du MAINC, pour qui le dénombrement des populations autochtones a trop souvent négligé de considérer le caractère flou des définitions utilisées ainsi que la mouvance identitaire (aussi nommée mobilité ethnique).

Au Québec, c'est maintenant plus de la moitié des Autochtones qui vivent en milieu urbain (FAQ, 2008), dont 41% demeurent dans de petites régions urbaines de moins de 100 000 habitants (Statistique Canada, 2008). La présence accrue des Autochtones dans les villes québécoises constitue un phénomène très récent que l'on peut situer aux

années 1980 (Lévesque, 2003). La spécificité du Québec en cette matière, comparativement aux autres villes canadiennes, est que la grande majorité (90%) des Autochtones des milieux urbains proviennent des communautés et forment actuellement la première génération autochtone établie dans les villes (ibid.). Les Autochtones sont donc nouvellement visibles pour la population allochtone québécoise et représentent un segment de plus en plus important du tissu urbain (RCAAQ, 2006b).

Les Autochtones habitant en milieu urbain vivent certaines difficultés dues au vide juridique qui les entoure. En effet, le gouvernement fédéral a normalement compétence sur toutes les questions autochtones, mais tend à ne pas assumer la responsabilité des « Indiens inscrits » vivant hors réserve (RCAAQ, ibid.), sans toutefois avoir officiellement cédé cette compétence aux gouvernements provinciaux ou municipaux. Cette situation laisse les citoyens autochtones de la ville dans l'ambiguïté, ce qui a d'importantes conséquences sur leur qualité de vie. À titre d'exemple, nommons le manque de services, de ressources et de programmes adaptés aux réalités autochtones urbaines ainsi que l'existence de certaines tensions sociales dues à cette confusion (ibid.). Le RCAAQ soutient qu'il n'existe aucune « approche globale et systématique » quant aux politiques pour les Autochtones en milieu urbain du Québec et du Canada (ibid.: 15). Ceci est attribuable à la fois au flou juridique mentionné et au manque de représentation politique efficace de ce segment de la population autochtone, malgré plusieurs tentatives des autorités autochtones de l'inclure dans les instances de décisions comme l'APNQL, par exemple (ibid.). Cependant, notons l'existence de la Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain du MAINC, créée en 1997, qui vise à mieux coordonner l'action des gouvernements fédéraux, provinciaux et municipaux (MAINC, 2009).

Wotherspoon (2003) remarque que les recherches portant sur les questions autochtones ont évacué la notion de classe, et ce, malgré le fait que les populations autochtones présentent une diversité de plus en plus marquée. Il existe en effet de profondes disparités au sein des populations autochtones urbaines, tant au niveau des salaires que de la scolarité et des conditions de vie. Pour l'auteur, les groupes autochtones ont été trop souvent dépeints comme étant homogènes ou comme

présentant des différences d'ordre régional, juridique ou culturel (ibid.). Or plusieurs ont noté l'émergence d'une «classe élite» –que certains qualifient plutôt de « classe moyenne»– autochtone dans les villes. Cette classe se distingue par son rôle intermédiaire, que l'on considère sous l'angle des fonctions économiques, de la place dans la hiérarchie politique ou les divisions sociales du travail et de la signification culturelle (ibid.). Détenant des postes d'influence et étant l'instigatrice d'une certaine réappropriation de l'espace urbain, cette classe sociale autochtone ne vit pas la ville de la même façon (Leroux et Cunningham, 2009). À Val-d'Or, les recherches ont démontré que celle-ci servirait de pont entre les communautés allochtone et autochtone en se faisant porte-parole de ces derniers (ibid.). Ce phénomène est bien illustré par les CAA :

En se trouvant au quotidien en rapport avec les allochtones et leur mode de vie –loin de toutes les protections de la communauté– [les centres d'amitié autochtones] ont été amenés à agir en quelque sorte comme des ambassadeurs privilégiés en terre autochtone, ou à se concevoir comme des ponts tendus vers le milieu québécois, des passerelles entre le monde autochtone et celui des allochtones (RCAAQ, 2008: 93).

La création de places « intermédiaires » de plus en plus nombreuses chez les Autochtones peut offrir de nouveaux modèles aux jeunes, mettre certains à l'abri des problèmes qui touchent sévèrement les communautés et encourager le progrès social et économique des Autochtones dans leur ensemble (Wotherspoon, 2003). Toutefois, il faut également noter que les Autochtones qui forment cette classe peuvent prendre des orientations de vie assez individualisées et fragmentées, ce qui peut aussi provoquer des pressions «pour équilibrer les obligations personnelles, familiales, culturelles et communautaires avec les exigences professionnelles» (ibid.: 178).

Lévesque (2003) soutient que la présence autochtone dans les villes du Québec démontre actuellement des transformations profondes de tous ordres, qui créent de nouveaux rapports avec la ville et entre les populations qui la côtoient. Cette présence se caractérise notamment par une grande mobilité. Les Autochtones qui s'y trouvent effectuent bien souvent des allers-retours entre leur communauté et la ville pour diverses raisons (travail, études, santé, loisirs, etc.), brisant l'analyse traditionnelle des chercheurs qui associaient la ville à une rupture de liens avec la communauté.

Le RCAAQ note que l'identité autochtone est maintenant teintée par ces réalités urbaines, tant dans les villes que dans les communautés (2006b). Ainsi, les séjours en ville «s'inscrivent aussi et fréquemment désormais dans une dynamique de continuité ou de prolongement avec la vie en communauté, voire de complémentarité» (Lévesque, 2003: 27). La ville devient espace public, lieu de passage, relais, «trait d'union des Premières Nations» (ibid.: 31) qui y créent bon nombre de structures et de réseaux intercommunautaires. Pour Newhouse (2003), les Autochtones en milieu urbain vivent dans une «société d'organismes» (référant à Drucker, 1973). De fait, l'expérience urbaine des Autochtones passe par ceux-ci, qui constituent des lieux de (re)construction d'un sens de la communauté autour de valeurs et d'une histoire communes (RCAAQ, 2006b; Newhouse, 2003). Ces organismes, qui ont acquis une légitimité certaine, s'avèrent un élément clé d'une meilleure qualité de vie pour les Autochtones vivant en milieu urbain, en plus de constituer des employeurs de choix (Lévesque, 2003). En plus de la multiplication d'organismes, l'affirmation identitaire autochtone et les manifestations culturelles de plus en plus nombreuses mènent plusieurs à constater une «appropriation» de la ville par les Autochtones (Lévesque, 2003 ; Dugré et Thomas, 2009). Quant à la rencontre entre Allochtones et Autochtones, Lévesque est d'avis qu'«elle connaît de nouveaux modes d'expression plutôt associés à un renforcement de l'identité autochtone qu'à sa dissolution et sa désintégration» (2003: 35).

La CRPA a accordé une large place aux réalités des Autochtones en milieu urbain dans son rapport de 1996. Les milieux urbains y étaient décrits comme étant difficiles et inhospitaliers envers les Autochtones : «l'expérience de la vie urbaine est désagréable, difficile et désocialisante» (Newhouse, 2003: 269). De fait, peu de recherches portant sur la vie urbaine des Autochtones ont fait état d'expériences positives (ibid.) Quoique la Commission ait fait un grand pas en insistant sur l'importance de préserver les cultures autochtones dans les villes, Newhouse et Peters estiment que le rapport a traité de la question urbaine de façon maladroite et incomplète (2003). Les auteurs consultés s'entendent pour dire qu'il demeure nécessaire de développer une meilleure connaissance des réalités urbaines vécues par les Autochtones.

1.4. Les Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam

1.4.1. La nation innue

La nation innue, que l'on a longtemps appelée « montagnaise », est la deuxième plus peuplée du Québec. Notons au passage que les Innus ont été nommés de divers noms (Kakouchaks, Papinachois, Betsiamites, Tadoussaciens, etc.) selon les lieux et les périodes (Conseil tribal Mamuitun, 2003). Cette nation compte 16 000 membres répartis en neuf communautés, toutes officiellement considérées « réserves indiennes » : Essipit, Betsiamites, Uashat mak Mani-Utenam, Mingan, Nutushkuan, Unamen Shipi (La Romaine), Pakuashipi, Mashteuiatsh et Matimekossh (Secrétariat aux affaires autochtones du Québec, 2009). Ces établissements sont le résultat de politiques de sédentarisation, puisque les Innus sont originalement de tradition nomade. Sept des neuf communautés se situent sur la Basse et la Haute-Côte-Nord et deux sont établies au Lac-Saint-Jean et à proximité de Schefferville. Les communautés innues se distinguent entre elles suivant le parcours historique qui leur est propre (Hudon, 1999). Elles partagent cependant plusieurs traits culturels et traditions, un territoire ancestral qu'elles nomment Nitassinan, ainsi qu'une langue commune, l'Innu aimun, qui fait partie des dix langues autochtones encore en usage au Québec (Institut Tshakapesh, 2009). Quoique menacée dans les communautés les plus urbanisées (Conseil tribal Mamuitun, 2003), elle est parlée par la grande majorité des Innus. À Uashat, c'est 94% des Innus qui la parlent alors qu'à Maliotenam, il s'agit de 84% de la population (Statistique Canada, 2006, cité dans Wapikoni, 2009). L'innu aimun fait partie de la famille algonquienne et présente une « vitalité incontestable » et une évolution, « comme toutes les langues vivantes du monde » (Mailhot, 2003). Elle comporte diverses variantes dialectales et la majorité de ses locuteurs parlent le français comme langue seconde.

Les Innus demeurent imprégnés des croyances traditionnelles transmises oralement au fil des générations à travers de nombreux récits (Conseil tribal Mamuitun, 2003). La forêt « génératrice de toutes les sources de vie » (ibid.: 5), se situe au cœur de ce monde spirituel, où les animaux vivent en rapport étroit avec les hommes et sont source

d'apprentissages. L'équilibre de l'écosystème et la place essentielle de chaque chose et de chaque espèce occupent un rôle central (ibid.). Une bonne partie des Innus sont également de religion catholique (ibid.).

Les Innus sont engagés depuis 1979 dans des négociations avec les gouvernements du Québec et du Canada afin de faire reconnaître leurs droits ancestraux et leur droit à l'autonomie gouvernementale sur leur territoire, le Nitassinan (Charest, 2003). Les communautés innues forment actuellement deux regroupements politiques distincts, que sont le Conseil tribal Mammit Innuat et le Conseil tribal Mamuitun. Les communautés d'Uashat mak Mani-Utenam et de Matimekossh ne font plus partie du processus formel de négociation, s'étant retirées en 1996 (ibid.). En 2000, Mamuitun et la communauté de Nutashkuan se sont mis d'accord sur l'Approche commune, un texte énonçant des paramètres de négociation, puis en 2004, sur une entente de principe plus élaborée (Secrétariat aux affaires autochtones du Québec, 2010). L'entente de principe est un document sans obligation légale qui représente une base générale de négociation sur laquelle les parties se sont entendues¹². Elle demeure à l'étape de projet, puisqu'aucune entente finale n'a encore eu lieu.

1.4.2. Les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et de Sept-Îles

Sept-Îles se situe aux frontières du 50^e parallèle, sur la Côte-Nord. Son territoire comporte 2182 km² de terres face à la mer, dont les sept îles qui lui donnent son nom (Ville de Sept-Îles, 2009). La ville compte une population de près de 26 000 habitants puisqu'elle regroupe aujourd'hui les municipalités de Gallix, de Clarke City et de Moisie. Les employeurs les plus importants sont l'aluminerie Alouette, la Compagnie minière IOC, le Centre hospitalier régional de Sept-Îles, les Mines Wabush ainsi que la Ville de Sept-Îles (ibid.). Elle comporte un Cégep ainsi qu'un campus de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC) et offre de nombreux services, constituant un pôle régional.

¹² Notamment la non-extinction des droits aborigènes, le retrait des communautés innues concernées de la *Loi sur les Indiens* et du système des réserves, la mise sur pied d'un gouvernement innu local, la conservation des droits de pratique des activités traditionnelles sur le Nitassinan et des compensations monétaires globales totalisant 360 millions de dollars (Charest, 2003).

La ville présente la particularité de compter deux communautés autochtones de très grande proximité, dont une enclavée dans la ville. En effet, la communauté innue d'Uashat mak Mani-Utenam, compte 3387 personnes réparties en deux territoires : Maliotenam se trouve à 16 kilomètres seulement à l'est de Sept-Îles, alors qu'Uashat se situe en plein centre-ville, dans les limites ouest. Les citoyens d'Uashat possèdent de fait une «double citoyenneté» puisqu'ils sont à la fois soumis à la compétence fédérale (étant établis sur une «réserve indienne») et détiennent le droit de vote aux élections municipales de Sept-Îles (Descent et Vollant, 2007). L'étude du nouveau Centre d'amitié autochtone de Sept-Îles (CAA-SÎ), implanté en 2007, fait état d'une grande mobilité chez les Innus de la région, qui transitent par la ville pour diverses raisons. Il faut mentionner que Sept-Îles constitue le centre urbain de référence de sept communautés innues et d'une communauté naskapie (ibid.), ce qui porte à 7000 le nombre d'Autochtones fréquentant la ville. L'étude estime à cinquante Autochtones par jour le nombre de personnes se rendant à la ville, dont la moitié le font pour des raisons de santé (ibid.). Uashat signifie «la Baie» alors que Maliotenam se traduit par «village de Marie» (Wapikoni, 2009). En 2001, les moins de 25 ans constituait plus de la moitié de la population d'Uashat mak Mani-Utenam et un peu plus de 60% des 20 à 34 ans n'avaient pas obtenu leur diplôme d'études secondaires (ibid.). De plus, le taux d'emploi se situe autour de 30% et nombre de problèmes sociaux caractérisent la vie dans la communauté, où «la création des réserves et la fréquentation des pensionnats ont fait des ravages» (ibid.). Par ailleurs, la communauté compte plusieurs organismes et services (voir sect. 4.2.).

1.4.3. Contexte des relations à Sept-Îles

Si l'histoire de la région est très ancienne pour les Autochtones¹³, elle est relativement récente pour les Allochtones (Descent et Vollant, 2007). Avant la deuxième moitié du XIXe siècle, l'occupation du territoire de la Côte-Nord par les Allochtones se limite aux postes de pêche et aux comptoirs liés à la traite (Musée régional de la Côte-Nord, 2010). À partir de 1830, la Compagnie de la Baie d'Hudson devient la seule locataire des postes

¹³ La présence autochtone sur la Côte-Nord est estimée à 8000 ans (Musée régional de la Côte-Nord, 2010).

nord-côtiers. Durant son règne, un « véritable partenariat » est créé entre Innus (considérés comme producteurs indépendants), commerçants et missionnaires (Frenette, 1996). L'autonomie des Innus sera toutefois sérieusement menacée à partir de 1852, alors que l'intervention du gouvernement se met en place sur la Côte-Nord et que la région est ouverte au peuplement (ibid.). En réponse à l'envahissement des terres (et des rivières à saumons) innues, le gouvernement opte pour la création de la réserve de Betsiamites, une politique de sédentarisation, des indemnisations et une mise en tutelle. La réserve de Sept-Îles est créée en 1906 pour assurer aux Innus un espace où résider lors de leur rassemblement estival près de leur chapelle (ibid.), « le seul édifice que l'on peut considérer comme faisant partie du patrimoine » de cette communauté (Vachon, 1985).

Vachon estime que dans les années 1920 à 1940, « les Blancs et les Montagnais vivaient ensemble et étaient très bons amis » (ibid. : 5). Alors qu'il parle des règles mises en vigueur pour la chasse, il dit : « avant cette loi, nous partagions tous le même territoire et il n'y avait jamais de problème. On aurait dit que le gouvernement cherchait à dresser Blancs et Indiens les uns contre les autres » (ibid. :34). Or avec le développement minier, Sept-Îles passe de 1866 habitants à plus de 10 000 entre 1951 à 1959 ; puis à 30 000 dès 1976 (Frenette, 1996). C'est dans ce cadre qu'est fondée Maliotenam en 1954. Celle-ci est créée afin d'opérer un déplacement forcé de la population innue de Moisie et d'Uashat qui « occupe une position stratégique pour tout développement urbain futur » (ibid.). Face à la résistance d'une cinquantaine de familles innues, « les autorités municipales menacent de raser la réserve à l'aide de bulldozers » et les « autorités religieuses ferment la chapelle et interdisent en vain l'inhumation dans le vieux cimetière » (ibid.). La communauté sera dorénavant divisée en deux territoires.

Descent et Vollant (2007) soulignent que de nombreux conflits ont teinté la coexistence des Autochtones et des Allochtones à Sept-Îles et que les participants à leur étude font état de beaucoup de racisme et de violence, qui s'expriment dans divers lieux et domaines (école, restaurant, services, logement, emploi, etc.). Ils notent : « le racisme est perçu comme tellement important qu'on n'espère même pas le voir disparaître » (ibid.:

38). D'une part, on détient très peu de données sur l'état des relations entre Autochtones et Allochtones à Sept-Îles (Descent et Vollant, 2007). D'autre part, le «climat de tension sociale» (Charest, 2003 : 204) ayant émergé des négociations entourant l'Approche commune est manifeste dans la région. En effet, l'entente de principe «a soulevé une tempête de protestations dans certains milieux régionaux, particulièrement à Sept-Îles et à Saguenay, deux localités peu concernées directement» (ibid.: 189). Deux organisations d'opposition ont d'ailleurs vu le jour à Sept-Îles (l'Association pour le droit des Blancs et les Pionniers sept-îliens), occupant un grand espace médiatique et «dénaturant» le projet (ibid.). Les négociations ont donc dû reprendre, obligeant encore une fois les Innus à faire de nouvelles concessions pour que l'entente soit «socialement acceptable» (ibid.: 199). Par ailleurs, à la même époque une affaire de coupe forestière sur l'île René-Levasseur a opposé les Innus de Pessamit et le gouvernement du Québec, qui a octroyé un contrat à la compagnie Kruger sur le territoire ancestral revendiqué par les Innus, causant encore davantage de tensions au sein de la population nord-côtière (Loranger-Saindon, 2007). Pour Charest, la situation à Sept-Îles (en 2003) avait atteint un haut niveau d'intolérance fort inquiétant.

1.5. Pertinence du sujet de recherche

1.5.1. Pertinence sociale

Quoique partageant un territoire commun, les peuples autochtones et leurs concitoyens allochtones «tendent à poursuivre une existence parallèle», basée sur la simple coexistence (Goulet, 2006). Hamelin (1999) note que malgré des siècles de contacts et certaines grandes avancées telles que la création en 1999 du Nunavut canadien ou la signature de la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, les problèmes fondamentaux en lien avec les peuples autochtones ne sont pas réglés et les Autochtones et les Allochtones ont développé peu de vues communes. Pour Dupuis (2001) comme pour la CRPA (1996b), l'état actuel des relations entre la société canadienne et les Autochtones doit impérativement changer, puisque le maintien du statu quo accélère la détérioration de la situation générale des Autochtones, qui vivent un grand nombre de problématiques, tel que nous l'avons vu. Un large consensus existe selon lequel la

dynamique de marginalisation des Autochtones constitue un facteur contributif majeur des problèmes sociaux évoqués (CRPAb, 1996; Bopp et *al.*, 2003; Dupuis, 2001). Par ailleurs, le phénomène récent des transformations de la présence autochtone dans les villes ne peut manquer de provoquer des modifications dans les rapports entre les citoyens (RCAAQ, 2006b; Dugré et Thomas, 2009) et parfois engendrer des tensions intercommunautaires (Cazin, 2004, cité par Dugré et Thomas, 2009). À ce sujet, le RCAAQ affirme : «le changement n'est pas facile à entreprendre et à accepter. La croissance significative de la présence autochtone provoque l'inconfort, le malaise et même le rejet au sein de la population» (2006a :19). Ces constats marquent l'importance de s'intéresser aux relations interculturelles en milieu urbain et aux modalités de la citoyenneté qui tendent à marginaliser les personnes autochtones.

1.5.2. Pertinence scientifique

Le vaste rapport canadien « Des gens d'ici : les Autochtones en milieu urbain », qui réunit une vingtaine d'experts, souligne dans sa conclusion l'importance d'approfondir la question des relations entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain, puisque celle-ci demeure pour l'instant négligée par la recherche. De fait, la recension des écrits n'a mis à jour que très peu d'études s'intéressant directement à ce sujet au Québec. Si les auteurs qui traitent des questions autochtones tendent à aborder en quelques mots la question, fort peu y touchent directement et en profondeur et aucune dans la région de la Côte-Nord. Au niveau gouvernemental, un seul rapport datant de 1991 a été trouvé (Pelletier, Proulx et Vincent). Plusieurs auteurs, dont bon nombre d'Autochtones, soulignent donc l'importance que la recherche rende compte de ces nouvelles réalités, en révisant les concepts utilisés pour penser la présence autochtone dans les villes, notamment en produisant des connaissances qui favoriseront les dynamiques de reconstruction sociale (Dugré et Thomas, 2009). Ajoutons, à l'instar de Salée (2005), qu'il est nécessaire d'aborder la recherche sur les enjeux autochtones en intégrant les perspectives des Autochtones.

1.6. Objectifs et question de recherche

De façon générale, cette recherche vise à connaître le point de vue des Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam sur les relations entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain, plus particulièrement dans la ville de Sept-Îles. L'objectif général est de contribuer à l'amélioration de ces relations et à la qualité de vie des Autochtones vivant en milieu urbain. *À partir du point de vue des Innus*, cette recherche souhaite répondre à trois objectifs spécifiques :

1. Caractériser les relations actuelles entre Innus et Allochtones dans la ville.
2. Identifier des espaces urbains qui influencent ces relations et voir en quoi ils le font.
3. Identifier quelques actions à entreprendre afin de favoriser un meilleur vivre ensemble entre Autochtones et Allochtones dans la ville.

La question principale s'exprime comme suit :

« Quel est le point de vue des Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam, sur les relations actuelles entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain ? »

CHAPITRE II

CADRE CONCEPTUEL

Ce chapitre présente tout d'abord les deux approches théoriques sur lesquelles s'appuie ce mémoire : l'approche clinique et la théorie interculturelle. Cinq balises conceptuelles qui émergent de ces approches sont ensuite définies : le sujet-acteur, l'altérité, la marginalisation, la concitoyenneté et l'espace urbain. Une articulation théorique de ces repères sera exposée en conclusion de chapitre et illustrée par un schéma conceptuel. Ce dernier servira également de modèle d'analyse des données par la suite.

2.1. L'approche clinique en sciences humaines

2.1.1. Une approche de proximité et d'engagement

L'approche clinique en sciences humaines, telle que développée plus particulièrement par Sévigny et par Rhéaume, constitue l'approche centrale utilisée pour mon mémoire. Elle est issue en grande partie du paradigme compréhensif, qui vise à saisir le sens des actions humaines et sociales (Quivy et Van Campenoudt, 2006). Intégrant plusieurs éléments de la psychosociologie, la sociologie clinique se distingue des courants classiques de la sociologie par sa préoccupation centrale pour le sujet, à partir duquel elle appréhende la complexité des dynamiques sociales, toujours teintées d'une « épaisseur humaine » (Barus-Michel, 1999). Étymologiquement, le mot clinique signifie « auprès du lit du patient », ce qui renvoie à une pratique centrée sur des cas spécifiques (qu'il s'agisse des individus, des groupes, des événements ou des situations sociales

particulières) et à un travail de terrain du clinicien (Sévigny, 1993). Il s'agit donc de s'impliquer auprès des gens et de se rendre utile en utilisant des savoirs reconnus (Rhéaume, 2007). Cependant, la signification du terme « clinique » va bien au-delà de ces acceptions premières, puisqu'elle suppose –véritable révolution– de quitter le regard du clinicien posant un diagnostic au profit de l'écoute du ou des sujet(s), détenteurs du sens, quoique parfois à leur insu (Barus-Michel, 1999). Pour Sévigny la notion de clinique ne constitue pas une théorie, mais plutôt une approche particulière, une « voie de connaissance et d'action » (1993:15). L'approche est une démarche intellectuelle, une attitude, un état, « la méthode et la technique en pointillés » (Grawitz, 2001). Pour Sévigny (2007 *et al.*), la sociologie clinique est en fin de compte une nébuleuse d'idées et de pratiques formée de divers éléments, un projet jamais terminé.

2.1.2. Une perspective holiste

La multiplicité des niveaux d'analyse, nécessaire pour rendre compte de la réalité sociale dans toute sa complexité, constitue un autre trait essentiel de l'approche clinique. Ainsi, elle considère 1) le niveau microsocial qui est celui de l'individu (caractéristiques individuelles, facteurs psychologiques); 2) le niveau mésosocial lié aux petits ensembles (réseau social de l'individu, organismes, institutions, quartiers et communautés); 3) le niveau macrosocial qui touche aux grands ensembles (l'ensemble de la société, dont l'État et ses politiques ainsi que la culture et les valeurs partagées par cette société) (Desmarais, 2009). L'holisme s'efforce de considérer les conséquences de données structurelles ou culturelles (*ibid.*). Selon Bopp, Bopp et Lane, la plupart des Autochtones «cherchent à comprendre et à expliquer un phénomène naturel et social en fonction de l'écologie des systèmes organiques d'où surgit le problème» (2003: 23).

2.1.3. Des visées de changement et d'action

Les notions de sujet, de lien social et d'acteurs sociaux sont centrales pour l'approche clinique. Ainsi, « l'objet précis de la sociologie clinique est l'étude des rapports entre individu et société, sujets et acteurs sociaux, dans une perspective d'action et de changement » (Rhéaume, 2007: 80). De fait, l'approche peut être à la fois recherche

et/ou intervention. Elle sous-tend une pratique des sciences humaines qui se consacre prioritairement à l'action et à la pratique. Ainsi, « le centre de l'analyse est un problème à résoudre ou, du moins, une pratique à expliquer. De plus, l'analyse est conçue comme une intervention » (Sévigny, 1993: 21). Cette approche entretient en réalité des liens étroits avec la recherche-action (Sévigny et Mercier, 2007) (voir sect.3.1.).

2.1.4. Une épistémologie pluraliste

Depuis une cinquantaine d'années, la tradition de pensée dont découle l'approche clinique s'est intéressée à la spécificité du savoir pratique et du savoir de la vie quotidienne (ou sens commun), de même qu'à la façon dont chaque acteur interpelle l'autre dans sa compréhension d'une situation donnée à partir de sa position et de son savoir propre. Cet échange nécessite un cadre communicationnel particulier, des codes et références partagés, voire une traduction, afin de permettre le dialogue (Rhéaume, 2007). L'approche clinique reconnaît pour sa part trois types de savoirs « différenciés et particuliers [...], qui ont leur légitimité propre, [sont] irréductibles les uns aux autres » (ibid.:79) et qui s'interpénètrent. Elle repose sur un dialogue entre les savoirs académiques/scientifiques, pratiques/professionnels et d'expérience, et donc sur un échange entre théorie et pratique.

[L'approche clinique] intervient dans l'institution même du savoir par un souci de décloisonner horizontalement (multidisciplinarité académique) et verticalement (les diverses formes de savoirs : scientifique, pratique, d'expérience) les connaissances dans la compréhension de l'action. Ce décloisonnement met en cause la hiérarchie dominante des savoirs, source de pouvoir et de domination dans les rapports sociaux (Rhéaume, 2007: 82).

Ainsi, le dialogue des savoirs devient vite action et constitue alors un levier fort de changement et d'émancipation à tous les niveaux.

2.1.5. Un chercheur engagé

Sévigny note que le chercheur clinique « ne peut éviter de prendre parti » (1993: 24) et n'est donc pas neutre. Il peut même choisir d'adopter une attitude sociologique critique. Le projet clinique s'établit en co-construction et se déploie donc autour d'une entente

entre les personnes impliquées. Barus-Michel note que le clinicien se situe toujours dans une position de pouvoir par rapport au sujet, puisque « la demande, autant que la souffrance, suppose une position de dépendance ou de subordination » (1999: 7). La relation est cependant aussi symétrique qu'elle est dissymétrique, puisqu'en fin de compte, elle met en lien deux semblables, deux sujets humains (ibid.). Un contrat est établi dans le but de rééquilibrer les inégalités de départ, de créer un véritable partenariat et des échanges équitables, où il y a des avantages et des contributions pour chacun (Rhéaume, 2007). Le clinicien se doit également de se questionner sur toutes les facettes de son implication personnelle dans la recherche, afin de bien la maîtriser et d'en faire un instrument servant à une analyse et une écoute plus sensibles (Barus-Michel, 1999 ; Sévigny, 1997).

La position du chercheur le place en situation d'incertitude, puisqu'il ne prétend pas contrôler son objet d'étude et qu'il est plongé dans les multiples interactions et la mouvance propre au travail de terrain (Sévigny, 1993). La perspective clinique et le cadre éthique qui lui correspond (voir sect. 3.5.) forcent le chercheur à avancer avec l'incertitude et l'ambiguïté, qui s'avèrent souvent une source importante de changement social et de créativité (Sévigny et Mercier, 2007).

2.2. L'interculturalisme

Harvey souligne avec justesse que le contact culturel n'est pas un domaine neutre et qu'il est presque toujours politisé (1991b). Ainsi l'interculturalisme réfère en réalité à la fois à une théorie pour analyser la diversité et à un projet politique de gestion de la diversité au Québec. Cette section fera un survol du projet politique, mais s'intéressera plus particulièrement au volet théorique. Dans les deux cas, il est à noter que l'*interculturalisme* ne doit pas être confondu avec le *multiculturalisme*, qui sous-tend une idéologie bien distincte. Alors que le « multi » focalise sur la reconnaissance des différences culturelles et sur leur coexistence, « l'inter » met l'accent sur une démarche de mise en relation et sur une prise en compte des interactions (Abdallah-Pretceille, 2005).

2.2.1. Une politique officielle de gestion de la diversité

À partir des années 1960, l'immigration et l'intégration sont de plus en plus perçues comme étant liées au destin de la nation québécoise (Gagnon et Iacovino, 2003: 420). La politique québécoise d'interculturalisme s'est ainsi construite et transformée au fil des gouvernements successifs. Elle est généralement considérée comme la recherche d'une troisième voie entre le multiculturalisme canadien, fortement critiqué¹⁴, et le jacobinisme français, peu compatible avec la valeur de reconnaissance du pluralisme, largement présente au Québec (McAndrew, 2003: 351). Cette politique de gestion de la diversité comporte deux piliers, que sont la «culture publique commune» et le «contrat moral» (McAndrew, 2003; Harvey, 1991a). Elle repose sur les sept valeurs suivantes : la démocratie, la laïcité, le français comme seule langue officielle, la résolution pacifique des conflits, le pluralisme, le respect du patrimoine culturel, l'égalité entre les hommes et les femmes (Labelle, 2005). Celles-ci représentent autant de « marqueurs d'identité et de citoyenneté » (Gagnon et Iacovino, 2003: 422). Malgré le discours qu'elle porte, la politique d'interculturalisme ne favorise pas réellement le pluralisme, lui étant même parfois incompatible (McAndrew, 2007: 146). Enfin, elle présente une lacune majeure en ce qu'elle ne tient nullement compte de la présence autochtone au Québec.

2.2.2. Une théorie pour penser la diversité

L'interculturel est considéré par certains auteurs comme un «paradigme» pour penser la diversité (Abdallah-Pretceille, 2005; Hamelin, 1996). Je m'en tiendrai pour ma part au terme «théorie», qui me semble plus prudent. De façon générale, on peut le définir comme « l'interpénétration entre les cultures, sans gommer l'identité spécifique de chacune d'elles » (Harvey, 1991a: 939). L'interculturel définit un champ interactif plutôt que comparatif et met l'accent sur des « rapports dynamiques entre deux entités qui se donnent mutuellement sens » (Abdallah-Pretceille, 1985, cité dans Legault, 2000: 48).

¹⁴ Les critiques du multiculturalisme soutiennent qu'il provoque une ghettoïsation et une folklorisation de la différence et que ses visées politiques ont pour but de minimiser la spécificité québécoise en la rendant égale à celles des communautés culturelles. L'écrivain Neil Bissoondath s'est dressé en fervent opposant de cette politique canadienne.

La théorie interculturelle emprunte à la phénoménologie, à la sociologie compréhensive, à l'anthropologie de la modernité et à la psychologie sociale (Abdallah-Pretceille, 2005). Elle repose sur une tension entre l'universel et le singulier. L'interaction et la relation y sont posées comme fondamentales, l'objectif étant de fait d'apprendre la rencontre, définie comme un acte de reconnaissance plutôt qu'un produit de savoirs culturels (ibid.). La théorie interculturelle propose une perspective multidisciplinaire et pluridimensionnelle. Elle tient compte des facteurs environnementaux et structurels dans son analyse et évite justement de focaliser sur la variable culturelle simplement parce que les acteurs en présence appartiennent à des cultures distinctes (ibid.). Elle met en scène plusieurs notions complexes qui portent à polémique –puisque souvent soumises à la manipulation idéologique– telles que la culture, l'identité, l'ethnie. Les concepts d'altérité et de sujet y occupent une place de choix et outre l'interaction, les notions de dynamique, de processus et de réciprocité s'avèrent particulièrement adéquates pour l'analyse interculturelle. Enfin, la spécificité de la théorie interculturelle repose plus sur une manière spécifique de questionner le monde que sur un champ d'application. Elle est « un chemin empruntant une forme de pensée hybride, segmentée et hétérogène » (Abdallat-Perceille, 2006: 483).

Né dans l'action, l'interculturel dépasse l'opposition stérile entre théorie et pratique (Abdallah-Pretceille, 2005). En réalité, l'interculturel a émergé du champ de l'éducation et des services sociaux au milieu des années 1970 et s'est développé dans les pratiques sur le terrain, la recherche ne faisant que suivre l'action. Ainsi, plusieurs ont utilisé le terme « interculturel » sans le rattacher à la théorie dont il émerge et les pratiques –nombreuses, malgré le peu de recherches universitaires sur le sujet– se sont souvent appuyées sur des orientations mal stabilisées au plan théorique (ibid.). En intervention sociale, Cohen-Émerique (2000) a développé une approche de communication interculturelle bien connue. Cette approche part de l'idée qu'il existe des «filtres» et obstacles qui nuisent à la compréhension de l'autre et dont il importe de prendre conscience. Pour dépasser ces filtres, une démarche en trois temps est proposée. Premièrement, l'étape de la «décentration» vise à prendre une distance par rapport à

soi-même pour cerner ses cadres de référence, afin de pouvoir relativiser ses propres valeurs et représentations. Ensuite, l'auteure propose de découvrir le cadre de référence de l'autre en adoptant «une attitude d'ouverture et d'écoute» (ibid.:176), ce qui nécessite du temps et de la volonté. Enfin, si un conflit se présente ou persiste, Cohen-Émerique suggère de réaliser un processus de «médiation/négociation culturelle», qu'elle définit comme une «démarche de négociation cas par cas, c'est-à-dire une coconstruction» (ibid.:178), utilisant le dialogue pour arriver à un rapprochement et un compromis acceptable pour tous. Cohen-Émerique nomme les sujets qui interagissent ensemble « porteurs de culture ». La référence à cette idée souligne que dans l'interaction entre deux personnes d'origine culturelle distincte, « il y a toujours deux porteurs de cultures, soi et l'autre, et non un seul, l'autre » (2000: 163). Il faut donc apprendre à connaître sa propre culture et les modes selon lesquels elle a été intériorisée, en fonction de sa trajectoire propre.

Toutefois, Adballah-Pretceille prévient que personne ne connaît le tout de sa culture et que toute approche conduisant à traiter les cultures comme des réalités ou des concepts opératoires sera vaine (2005). « Les cultures sont des notions dynamiques dont il est difficile de rendre compte sans sombrer dans la fossilisation ou le réductionnisme » (ibid.: 8). Il faut donc éviter le culturalisme, c'est-à-dire ne pas classer la différence ni insister sur la connaissance objective de cultures distinctes, ceci pouvant mener à une radicalisation dangereuse de la différence (Abdallah-Pretceille, 2006). Avec la théorie interculturelle, il s'agit plutôt de tenter de comprendre la diversité à travers un processus intersubjectif qui voit la culture et l'identité comme un construit social qui ne peut être analysé hors d'un processus d'échanges. D'ailleurs, à l'ère du post-modernisme, «culture et identité se déclinent désormais au pluriel» (Abdallah-Pretceille, 2005). Admettre ce fait mène à sortir des déterminismes et à reconnaître que l'individu produit ses appartenances, qu'il est acteur (ibid.). Ainsi, l'interculturel préfère la notion de culturalité à celle de culture puisqu'elle rend mieux compte de la mouvance et de l'évolution du contexte et évite l'enfermement de l'Autre (Abdallah-Pretceille, 2006).

Très critique du modèle de Cohen-Émerique mais appuyant dans ses grandes lignes les idées d'Abdallah-Pretceille, Jacob (2001) révèle certains facteurs limitatifs de la théorie interculturelle telle que pensée et appliquée dans le cadre du travail social. Dressant une liste exhaustive de ces biais et limites, il note que contrairement à ce qu'affirme la tendance actuelle sur la question, l'hétérogénéité du Québec n'est pas attribuable à la seule immigration et ne constitue pas un enjeu historiquement récent. Dénonçant «l'ethnisation des questions interculturelles», il souligne par ailleurs la grande difficulté d'en arriver à une opérationnalisation de la question des relations interculturelles. L'auteur invite en premier lieu à dépasser la dichotomie essentialiste nous/eux pour penser le sujet, puisque ceci ne reflète pas l'hétérogénéité ambiante.

Hamelin propose pour sa part une certaine application de la théorie interculturelle aux questions autochtones. L'auteur trace un portrait de six modèles possibles de relation entre Autochtones et non-Autochtones au Canada et au Québec (1999: 19-21), en expliquant que c'est la voie de l'interculturel qui doit être adoptée le plus rapidement possible. Pour l'auteur, cette voie s'appuie sur des valeurs de fraternité et de solidarité, a pour dessein une bonne qualité de vie et pour principe central le pluralisme imbriqué (ibid.). Hamelin conçoit l'interculturel en lien avec les peuples autochtones comme un projet nécessitant à la fois un programme basé sur une réflexion sociopolitique et une pratique qui conduirait à l'établissement de relations humaines respectueuses (1996).

2.3. Le sujet-acteur ¹⁵

2.3.1. Les concepts d'acteur et de sujet

Le concept d'acteur émerge de trois grands courants de pensée : la philosophie politique des luttes et résistances collectives, l'action charismatique issue d'une sociologie compréhensive de l'acteur, ainsi que les travaux de la psychologie sociale axée sur une perspective microsociale de l'action (Sainsaulieu, 2004). Plus généralement, il provient du projet de la sociologie d'explicitier le rapport entre

¹⁵ Le choix des auteurs pour cette section s'inspire fortement du travail de Desmarais (2003, 2009) sur ce concept, dans le cadre du développement de l'approche autobiographique.

l'individu et le système. En effet, dans la sociologie classique, l'individu vivait au sein d'une société bien définie et évolutive, d'un système s'incarnant en État-nation, « forme naturelle des sociétés modernes » (Dubet, 1995: 106). Dans cette perspective, l'action était présentée comme émergeant d'une socialisation de l'individu à des normes et des valeurs (ibid.) et résultant d'une série de déterminismes objectifs. Or, l'épuisement de l'idée classique de société, la fin du règne de l'État-nation et l'éclatement des modèles idéologiques qui caractérisent l'ère post-moderne dans laquelle nous nous trouvons ont eu pour effet de créer la fin de « l'unité des structures et de l'histoire » (Dubet et Wieviorka, 1995: 8) qui offrait une vision du monde réduite à l'identité d'acteur et de système. C'est dans ce cadre qu'il faut poser la question du sujet, dans « une représentation qui admet d'emblée la diversité des logiques de l'action sociale et l'absence de principe d'organisation central de ce que l'on continue d'appeler, par routine, la société » (ibid.:110).

Pour sa part, le concept de sujet émerge de différents champs disciplinaires (philosophique, sociologique, psychanalytique, psychologique). Il est consacré par l'arrivée du « Je pense donc je suis » de Descartes, qui crée là un sujet de connaissance (Ardoino et Barus-Michel, 2006), mais ne sera développé que plus tard au fil de la critique de la modernité issue de la sociologie classique (Dubet et Wieviorka, 1995). S'inspirant de Touraine, Dubet et Wieviorka définissent d'ailleurs le sujet comme « le principe de déchirement et de reconstruction de l'expérience moderne » (ibid.:9). Le sujet ne se réduit pas au concept d'individu, puisqu'il s'en distingue par son unicité et sa singularité (Ardoino et Barus-Michel, 2006). Dans la perspective clinique, le sujet « se manifeste comme sujet d'énonciation (il parle), d'intention (il veut) et s'inscrit dans [...] un projet dont il prétend réunir les éléments pour se les approprier [...] dans une singularité signifiante » (ibid.: 261). La théorie interculturelle accorde également une place de choix au sujet et à sa subjectivité. Ce sujet singulier est un « être libre et responsable inscrit dans une communauté de semblables » (Abdallah-Pretceille, 2005: 54). Il s'inscrit dans un réseau d'intersubjectivités et d'interactions où « c'est l'altérité qui précède la relation et non l'inverse » (ibid.: 56).

2.3.2. Le concept de sujet-acteur

Si la conception sociologique classique rendait incompatible acteur et sujet, la posture clinique permet de surpasser ces antagonismes pour affirmer que l'être humain est à la fois sujet *et* acteur. Selon cette perspective, l'acteur devient peu à peu sujet au fil de ses «expériences sociales», alors qu'il manifeste une activité critique et se construit une distance «à soi et au monde» (Dubet, 1995 :114). Ainsi, face à l'hétérogénéité possible des logiques d'action, les pratiques sociales ne peuvent plus être décrites comme des rôles, mais comme des expériences (Dubet, 1995). Le sujet-acteur se distancie de l'action en tentant de conférer un sens et une cohérence face à ce qu'il vit et expérimente, selon son historicité. Bref, il travaille sur soi, se construit une expérience signifiante pour atteindre une certaine autonomie, une capacité d'être auteur de sa vie et de ses actes (Dubet et Wieviorka, 1995). «Le sujet naît et se constitue progressivement dans la conscience que l'acteur développe du monde et de lui-même» (Dubet, 1994, cité par Desmarais, 2009: 375). Ce «devenir sujet» s'effectue par des projets et en interaction avec d'autres. La subjectivité de l'acteur est donc façonnée par de nombreux rapports sociaux parfois contradictoires et conflictuels (ibid.).

De fait, l'une des dimensions fondamentales du sujet est qu'il est acteur social (Rhéaume, 2007). En effet, «l'action et l'activité constituent le mode d'être du sujet vivant» (ibid.:73), le rapport entre lui et le monde. Cette caractéristique se déploie dans un cadre institué, dans un système d'interactions et de rôles sociaux plus ou moins stables et toujours en mouvance, dans lequel le sujet cumule des caractéristiques propres (ibid.). Les travaux de Touraine ont dépeint l'acteur social comme «une disposition collective faite de valeurs et de résistance commune à la domination (identité), susceptible d'affronter les forces défensives de l'ordre public ou managérial (opposition), pour inventer la transformation du modèle culturel dominant : masculin, hiérarchique, centralisateur (totalité)» (Sainsaulieu, 2004: 38). L'acteur social constitue donc une force d'intervention et de changement sur le modèle dominant de la société. Dans le contexte actuel de mondialisation et de perte des repères normatifs, l'acteur est appelé à tisser du lien social sur une «scène sociale en crise» (ibid.:41).

Pour Rhéaume, le sujet-acteur de l'approche clinique présente cinq caractéristiques centrales. Tout d'abord, le sujet est vivant, charnel, il éprouve et ressent le monde, vit des plaisirs et des souffrances. Il « existe dans son rapport actif et intéressé au monde » (Rhéaume, 2007: 65), de là l'intérêt de la connaissance : vivre mieux. Il poursuit à tous les égards une quête de sens qui s'inscrit sur plusieurs plans : le sensible (les cinq sens), l'émotionnel, le sens commun et l'éthique. En deuxième lieu, le sujet est la reconnaissance d'Autrui. Malgré la singularité de chacun et la « différence irréductible des subjectivités » (ibid.: 65), cette reconnaissance permet la communication. Rhéaume souligne qu'une longue tradition de pensée fait en sorte que plusieurs dualismes traversent la question du sujet : il s'agit du corps/esprit, de la subjectivité/objectivité, du réalisme/idéalisme... Cependant, plusieurs penseurs ont tenté par la suite de dépasser ces dualismes pour aller vers un sujet humain « totalisant ». C'est cette perspective qu'adopte la sociologie clinique. Ainsi, le sujet est conscience ; il se construit en interaction avec le monde et avec ses semblables. Bref, il s'agit d'un sujet « singulier, vivant, totalisant » (ibid.:65) dont l'identité se construit en lien avec l'altérité. Troisièmement, la subjectivité du sujet charnel est omniprésente, dépasse toujours l'élaboration de la pensée, qui vient en second. Ainsi, elle est antérieure à la conscience du monde objectivé, qui en réalité est toujours construit. Quatrièmement, le sujet humain est toujours singulier et mortel. Il y a donc un paradoxe existentiel puisque le monde ne peut exister que par le sujet, mais celui-ci naît et meurt régulièrement (ibid.). En dernier lieu, les sujets humains organisent et produisent le monde, « l'instituent dans la temporalité » (ibid.: 66). Cette idée rejoint un débat ontologique et épistémologique fondamental entre la science logico-empirique et la pensée critique, compréhensive, dialectique, adoptée ici. « Le fondement en dernière instance des sciences de l'homme, c'est la subjectivité du vivant charnel conscient, dans son historicité » (ibid.: 66).

La notion de sujet-acteur permet à la fois d'étudier un phénomène (ici le point de vue des Innus sur les relations interculturelles avec les non-Autochtones) en considérant à la fois les divers espaces socioculturels (micro, méso et macro) qui le marquent et le rapport singulier (individuel) que ce sujet-acteur développe avec le phénomène en question (Desmarais, 2003).

2.4. L'altérité

Le concept d'altérité tel que présenté ici puisera principalement dans la pensée de Levinas, ce philosophe juif qui a développé une philosophie de l'existence centrée sur la relation à Autrui et la subjectivité. Notons que les idées de Lévinas diffèrent à plusieurs égards d'autres auteurs ayant pensé l'altérité, notamment quant à sa définition d'Autrui, plus fréquemment conçu comme étant l'Autre dans sa capacité de ressemblance. Quelques nuances seront apportées à ce sujet avec Bernstein (1991).

2.4.1. De l'Autre à l'Autrui : permettre la singularité

Pour Lévinas, la pensée occidentale depuis les Grecs s'est appuyée dans sa réflexion sur une catégorisation binaire : « l'Autre » et le « Même ». Sa philosophie a conservé au fil du temps la fâcheuse tendance à vouloir ramener l'inconnu au connu, à réduire l'Autre au Même (qui serait en quelque sorte le « je », le « nous »). Selon le philosophe, cette violence, tant ontologique qu'épistémologique, constitue un acte de colonisation et de domination qui a perduré (Bernstein, 1991). Or pour éviter ce piège, Levinas développe la notion d'Autrui, qu'il distingue de l'Autre.

Selon Lévinas, la tradition occidentale aurait depuis Socrate compris l'Autre comme étant l'alter ego dans sa différence. Ceci aurait souvent mené à des analyses où l'Autre a été considéré comme « un terme générique pour ce qui est exclu, réprimé, supprimé ou caché »¹⁶ (Bernstein, 1991: 68). Pour échapper à cet « impérialisme » du Même sur l'Autre, Lévinas ouvre un espace qui permet l'extériorité absolue de l'Autre (ibid.: 70). Cet « absolument Autre [...] qui ne fait pas nombre avec moi » (Lévinas, 1961, cité dans Fèvre, 2006: 113) et que Lévinas nomme Autrui, échappe toujours à ma connaissance par sa singularité. De fait, Autrui ne se définit pas par une situation sociale ni par des caractéristiques particulières ; on ne peut le décrire (Fèvre, 2006). Autrui est donc « un Autre avec une altérité qui n'est pas formelle, *qui n'est pas le simple revers de l'identité*

¹⁶ Il s'agit de ma traduction : « those analyses where "the Other" is taken to be a generic term for what is excluded, repressed, suppressed or concealed » (Bernstein, 1991: 68).

[c'est moi qui souligne], et qui n'est pas formé par la résistance au Même»¹⁷ (Berstein, 1991 :70). Avec la reconnaissance de la singularité radicale d'Autrui, Levinas refuse la totalisation et réhabilite le pluralisme (Hayat, 1995). De fait, c'est littéralement à un « face-à-face interhumain » (ibid.) que Lévinas nous convie puisque pour l'auteur, Autrui est d'abord « visage » (Fèvre, 2006).

2.4.2. Le «visage» et l'éthique de la responsabilité

La notion de « visage » signifie pour Levinas « toute manifestation d'Autrui dans mon existence » (Fèvre, 2006: 111), non pas au sens physique, mais en ce qu'il est une apparition personnelle, une signification, une invitation à la rencontre et au dialogue. Par son unicité, le visage se présente en s'affirmant, en se révélant (Plourde, 1996). Il est à la fois expression, discours, appel à la sollicitude et à la compassion, message adressé au sujet. «Par la manière dont il se manifeste, le visage oppose une résistance métaphysique à la violence [...]. En cela, le visage élève le sujet à la responsabilité [à l'égard d'Autrui] » (Hayat, 1995: 13). Cette responsabilité fondamentale à laquelle il est impossible d'échapper, c'est l'éthique.

Pour Lévinas, la relation intersubjective avec l'altérité est fondamentalement asymétrique et inégalitaire (Hansel, 1997). Elle ne peut être autrement selon lui, puisqu'on ne peut la réduire à une relation entre deux alter ego, entre deux êtres tout à fait semblables dont l'un est le revers de l'autre, Autrui étant « *Tout Autre* » (Berstein, 1991). De fait, c'est justement cette asymétrie qui fonde la relation éthique où se révèle le visage. Ainsi, à l'encontre de la tendance dominante qui valorise la mutualité dans les relations interpersonnelles, Levinas insiste sur la non-réciprocité et la dissemblance dans la relation éthique (ibid.). Toutefois, la prise en compte du 'tiers', c'est-à-dire de la présence de tous les autres, vient corriger en partie cette nature inégale du rapport éthique, ou de la responsabilité à l'égard d'Autrui (Hayat, 1995).

¹⁷ Il s'agit de ma traduction : « is an 'other with an alterity that is not formal, is not the simple reverse of identity, and is not formed out of resistance to the same, but is prior to every initiative, to all imperialism of the same » (Berstein, 1991 :70).

Cependant, Bernstein apporte quelques nuances à la façon dont Lévinas pose l'altérité, tout en lui reconnaissant de nombreux apports. L'auteur établit d'abord un lien étroit entre la réflexion sur l'altérité portée par Levinas et un autre thème incontournable de la mouvance post-moderne : l'incommensurabilité. Il décrit celle-ci comme un constat d'inexistence d'un cadre neutre, universel et déterminé dans lequel tous les vocabulaires et langages peuvent être traduits adéquatement (Bernstein, 1991). Or comme Lévinas, Bernstein est d'avis que la tradition occidentale, ne tenant pas compte de l'incommensurabilité (de l'altérité) d'Autrui, fait preuve d'un réductionnisme violent à son égard. Par contre, il soutient qu'une certaine réciprocité dans la relation à l'Autrui existe et qu'il importe de la souligner. En effet, il faut à la fois être sensible à la ressemblance avec Autrui –puisque nous avons des points communs avec lui– et à sa radicale altérité qui permet d'éviter le réductionnisme. Ainsi, la réciprocité avec Autrui est compatible avec sa radicale singularité (ibid.). Pour Bernstein, l'enjeu est donc plutôt d'apprendre à « accepter et [à] rencontrer la pluralité radicale, laquelle reconnaît pleinement la singularité »¹⁸ (ibid.:75), ce qui ne peut se faire qu'en identifiant précisément à la fois les points communs *et* les différences. Cependant, cet apprentissage demeurera toujours fragile et précaire, puisque la rencontre avec l'altérité se situe au cœur de la nature humaine (ibid.). Cette nuance importante apportée par Bernstein sera adoptée pour la recherche.

2.5. La marginalisation

Les textes traitant des relations interculturelles tendent à utiliser fortement les notions d'intégration et d'acculturation. Dans une tentative d'exploration de notions autres pour qualifier et comprendre ces relations, seront plutôt utilisés les concepts de marginalisation d'une part, ainsi que celui de concitoyenneté d'autre part. Ceux-ci semblent à même d'offrir de nouvelles pistes de réflexion.

¹⁸ Il s'agit de ma traduction : « learning to accept and to encounter radical plurality which fully acknowledges singularity » (Bernstein, 1991 :75).

2.5.1. Distinction : dynamique d'exclusion/de marginalisation

2.5.1.1. L'exclusion

Pour être porteur de sens, le concept d'exclusion doit logiquement être pensé comme l'impossibilité d'inclusion à quelque chose : la société, l'économie, le politique, le symbolique, l'histoire... Il réfère donc à l'existence d'un intérieur et d'un extérieur de cette réalité. Mensah note que l'identification de catégories (de dualismes conceptuels) sert à définir de façon univoque ce qui doit être propre à chacune d'elle afin de maîtriser la confusion ou l'imprécision pour « diviser, classer et hiérarchiser ». Ainsi, « seule l'exacerbation des différences entre propre et sale, intérieur et extérieur, avec et contre, permet de recréer un semblant d'ordre » (Mensah, 2003: 101). De même, le philosophe Ludwig Wittgenstein, pour qui la logique du langage construit et organise notre rapport au monde, soutient que notre conception cartésienne de « l'intérieur » et de « l'extérieur » n'est au fond qu'une illusion grammaticale, qu'une image incorporée au langage. Il appelle à ne pas rechercher l'essence des mots, qui ne peuvent être compris qu'en lien avec une occurrence donnée et à éviter les représentations totalisantes telles que l'image binaire extérieur/intérieur, qui sont la cause de grandes confusions philosophiques (Laugier et Chauviré, 2006). En ce sens il rejoint tout à fait Mouffe qui questionne la conception essentialiste de l'identité et pour qui il est impossible de tracer une distinction absolue entre l'intérieur et l'extérieur puisque l'existence des autres est une condition même de notre identité (2001: 175).

Ainsi, par les difficultés qu'elle pose à délimiter son étendue et à identifier des caractéristiques qui lui sont propres, la notion d'exclusion présente des problèmes d'ordre épistémologique et méthodologique. Taboada propose toutefois une caractéristique centrale : c'est la « non-reconnaissance symbolique de la place qu'occupe dans la société l'individu ou le groupe qui constitue le trait le plus pertinent et le plus constant [de l'exclusion] » (1994: 52). Le pôle opposé de l'exclusion serait selon cette même auteure la notion d'intégration, « concept à valeur relative » plusieurs fois défini et requestionné (ibid.).

2.5.1.2. La marginalisation

Si le terme « exclusion » réfère implicitement à l'existence d'un intérieur et d'un extérieur du social, celui de « marginalisation », renvoie plutôt à une mise à l'écart *au sein* de la société. La marginalité¹⁹ paraît donc présenter une certaine idée de présence, de participation, de fonction de la marge. La marge peut être subversive, source de contestation de l'ordre dominant, espace de créativité. Selon Parazelli (2007), il existe trois idéaux types de relation de pouvoir à la marge : elle peut être subie, elle peut s'inscrire dans un mouvement d'appropriation ou encore, une marge subie peut être « appropriée » et constituer une réaction par rapport à une situation subie.

Plusieurs présentent la marge comme la position périphérique d'un centre, ce qui permet de voir la relation existant entre ces deux « milieux ». Pour Bourdet cependant, les marginaux ne sont ni à penser en périphérie (puisque'il s'agit là d'une représentation simplifiée de la texture sociale) ni dans une position subalterne. Au contraire, leur présence est nécessaire au fonctionnement de chaque groupe et peut même en venir à soulever de grands bouleversements (Bourdet, 1978). En effet, s'il semble que la métaphore centre-périphérie nie l'hétérogénéité à l'intérieur même des dites catégories et les réseaux de pouvoir internes qui s'y trouvent, Chanady remarque justement que « tout en reconnaissant les limites du paradigme centre-périphérie (limites pratiques, méthodologiques et théoriques) [...], on ne peut pas nier l'efficacité de cette dyade pour la conceptualisation de notre monde » (1999: 20). Quoi qu'il en soit, il semble que pour tous ces auteurs, la caractéristique commune est de penser la marge par distinction à une norme dominante instituée. Bref, le marginal c'est « l'autre » (Ménégaldo, 2002). À la lumière de ces éléments, le concept de marginalisation sera préféré à celui d'exclusion pour l'analyse des relations à l'étude. En effet, Autochtones et Allochtones interagissent au sein d'un même espace urbain et il importe de ne pas nier la présence, la participation et l'affirmation autochtones dans les villes.

¹⁹ Le terme 'marginalisation' renvoie à « l'action de marginaliser » alors que celui de marginalité signifie plutôt « l'état de quelqu'un ou de quelque chose qui est marginal » (Dictionnaire Antidote, 2006).

2.5.2. Les dimensions de la marginalisation

2.5.2.1. La marginalisation symbolique

Taboada dépeint la dimension symbolique des pôles marginalisation-intégration comme étant « définie par des normes et des valeurs communes d'une part et par des représentations collectives définissant les places sociales d'autre part » (1994: 54). Ainsi, la dimension symbolique touche particulièrement à l'identité des personnes. Mouffe note que « l'identité se construit toujours à travers un processus complexe d'énonciation des différences » (2001: 182) et qu'elle est le résultat d'une multitude d'interactions et donc, d'une relation avec l'autre. Cette identité est contingente et précaire, constituée de « positions de sujet » changeantes et relevant d'effets de pouvoir. À cet effet, Chanady remarque que dans la littérature francophone du Québec, les Français sont parfois associés aux Autochtones (1999). Or, l'identification est négative puisqu'elle représente les maux sociaux ou une société en voie de désintégration. Ceci peut s'expliquer selon l'auteur par la similitude que certains auteurs voient avec leur propre culture, menacée par son statut minoritaire à l'intérieur du Canada ainsi que par l'hégémonie de l'anglais en Amérique du Nord (ibid.). Toutefois, dans ces représentations, l'Autochtone se situe toujours dans un espace à l'écart, en opposition avec la société moderne, puisque dans un espace « naturel », « sauvage ».

À cet effet, Collin soutient que les sciences humaines ont mis de l'avant une véritable « idéologie de la condition autochtone centrée sur les concepts de crise d'identité, domination et acculturation [...] pour définir ce qui est ou ce qui devrait être le « véritable » autochtone » (1988 : 60). Suivant cette « vulgate »²⁰, l'Autochtone serait coincé entre deux cultures mutuellement répulsives : la culture traditionnelle (positive : authenticité, solidarité, spiritualité, harmonie) et celle du Blanc envahisseur (négative : inauthenticité, individualisme, matérialisme, conflit), ce qui créerait une crise identitaire de l'individu et de la collectivité. Les entrevues réalisées par l'auteur démontrent que les Autochtones ont à leur tout intégré cette vulgate, ce qui crée des

²⁰ « Version appauvrie et simplifiée, mais universellement répandue » (Collin, 1988).

tensions entre deux groupes (construits) : les « traditionnels » et les « contemporains ». Tous les deux ont en commun de faire de l'ethnie la dimension structurante de l'existence (Collin, 1998)

les deux discours se fondent sur la distinction binaire entre deux identités ethniques : les manières d'être, compatibles ou non, sont invariablement ou bien 'blanches' ou bien 'autochtones' et ces catégories englobent, pour les interpréter, tous les autres pôles possibles d'identification : jeune/vieux, homme/femme, scolarisé ou non, etc. [...] On y retrouve certains postulats[...] : la réduction de la culture à une seconde nature (essentialisme), le caractère pathologique de l'acculturation : l'opposition entre l'authenticité des cultures 'primitives' et l'inauthenticité de la 'civilisation'. (ibid.: 73).

L'adoption de telles représentations, totalisantes et sans nuances, ne peut qu'avoir pour effet de former des blocs homogénéisants et donc des types de « normalités ». Or l'on sait que de telles normes ont pour effet de figer ce qui doit ou non être accepté, valorisé, reconnu et par conséquent, de marginaliser ce qui s'en différencie.

2.5.2.2. La marginalisation socioéconomique

Si la pauvreté demeure pour certains « la métaphore moderne de l'exclusion sociale » (Jaccoud, 1995: 95), Taboada (1994) note qu'elle constitue une construction sociale, puisqu'elle suppose la définition d'un niveau de vie minimum, d'un seuil de pauvreté, qui ne tient pas toujours compte des systèmes de valeurs donnés dans différentes sociétés, notamment de ce qui constitue ou non un besoin fondamental chez certains groupes et non chez d'autres. L'évaluation de la pauvreté doit donc tenir compte de la dimension normative. Pour Castel (1994) et Taboada (1994), la dimension économique ne peut seule définir une situation de marginalité. Il soutient que celle-ci est plutôt l'aboutissement d'un décrochage à la fois du monde du travail et de « l'insertion relationnelle » pouvant mener au bout du compte à ce qu'il nomme « désaffiliation ».

Par ailleurs, les raisons d'ordre culturel (origine, langue religion, mode de vie) constituent une cause de marginalisation sociale tout aussi importante que l'absence de droits égaux et de ressources matérielles (Lamoureux, 2001). Pour les personnes marginalisées interrogées par Lamoureux (ibid.), il est difficile, voire intolérable, de vivre l'expérience de la « relégation » et de la pauvreté qui s'exprime souvent par le

mépris, le jugement des autres, l'infantilisation, l'impuissance, la privation, la violence. Outre une grande souffrance sociale, la marginalisation se traduit aussi par un rapport particulier à l'espace qui apparaît étouffant, dangereux, inhospitalier, voire interdit ou inexistant. Ce rapport est fait d'ostracisme, de relégation et d'enfermement (ibid. :35).

2.5.2.3. La marginalisation politique

Adoptons ici la distinction de Parazelli, qui définit *la* politique par des « enjeux partisans » et *le* politique par « les conditions d'exercice dans l'établissement des relations de pouvoir entre des univers normatifs différents » (Parazelli, 2004: 13). Les éléments clés qui se trouvent au cœur de la marginalisation politique sont ainsi la citoyenneté (et les normes qu'elle institue) et les rapports de pouvoir.

La citoyenneté implique des mécanismes multiples d'inclusion sociale et politique et est étroitement liée aux normes en vigueur au sein de la société. Or, en déterminant ce qui est inclus, elle exclut nécessairement ce qui n'entre pas dans ses délimitations : la citoyenneté possède donc également un « potentiel excluant » (Lamoureux, 2001). Les divers processus de mise à la marge et d'assignation d'identités excluanes ou déviantes remettent fondamentalement en cause la citoyenneté chez les personnes visées (Lamoureux, 2001). Ceci s'exprime à la fois par la privation de droits, la fragilisation de liens sociaux et d'appartenances, ainsi que l'accroissement des inégalités et injustices. La citoyenneté peut même présenter une connotation péjorative chez certains groupes qui ne sentent pas qu'elle s'applique à eux : pour plusieurs, le citoyen désigne *l'autre* (Lamoureux, 2001). Bref, le marginalisé est celui qui « se démarque d'une sorte de citoyenneté moyenne qui rassure tout un chacun sur son degré d'insertion sociale, marqueur d'une normalité réconfortante » (Steck, 1998 : 67).

2.6. La (con)citoyenneté

La citoyenneté a été d'innombrables fois pensée et redéfinie et constitue peut-être le concept le plus « exposé à la surcharge conceptuelle » de toute la philosophie politique (Weinstock, 2000). Les auteurs soulèvent bon nombre de difficultés qui lui sont liées et

notamment, celle de la définir et d'en tracer ses conditions d'exercice. Picard estime que cette notion est de surcroît victime d'un phénomène «d'inflation verbale» (2002) qui a pour effet de lui faire perdre de sa signification ou de sa force essentielles. Il explique que la notion de citoyenneté est utilisée à toutes les sauces dans le but de donner de la valeur à ce à quoi on l'accrole, puisque l'adjectif citoyen «sanctifie» tout ce qu'il touche et sauve du rejet certaines idées. Par ailleurs, «on confond trop souvent la citoyenneté avec ses procédés, ses fins, ses attributs ou ses extensions» (ibid.: 50).

Tout en ancrant d'abord le concept dans le paysage théorique duquel il est issu (la citoyenneté), la réflexion sera axée ici autour de la «*con*citoyenneté», utilisée par Picard (2002) et plus particulièrement par Lamoureux (2001). Ce concept peu développé pour l'instant, apparaît heuristique en ce qu'il met l'accent sur l'existence de liens sociaux, de relations entre les citoyens. Il semble de ce fait lié de plus près au travail social.

2.6.1. Éléments de définition du concept de citoyenneté

De façon générale, on peut définir la citoyenneté comme «l'inaliénable vocation des hommes à prendre en charge leur destin, tant individuel que collectif» (Burdeau, 2002, cité par Parazelli, 2004). Elle désigne un rapport des hommes au monde et constitue la pierre angulaire des sociétés démocratiques (Picard, 2002). Son cœur réside dans la participation à la régulation de la communauté et de ses règles de vie, ainsi que dans le droit fondamental de prendre part à l'exercice de la souveraineté (ibid.). Pour Picard, elle présente deux exigences qui lui sont préalables : que les individus concernés, unis par un lieu juridique ou une entité titulaire, soient libres et égaux en droits. La liberté et l'égalité de droit forment donc les deux «conditions de la citoyenneté» (ibid.).

Weinstock (2000) relève pour sa part trois dimensions à la citoyenneté. Tout d'abord, elle constitue un statut juridique qui, quoique minimalement normatif, est porteur de certains droits et de certaines responsabilités. Ensuite, elle renvoie à un certain nombre de pratiques que l'on pourrait lier à la participation et à l'engagement, ce qui suppose une dimension normative supérieure au simple statut juridique. Enfin, elle comporte

une dimension identitaire qui ne se réalise pleinement qu'au moment où le rattachement à une collectivité (désignée par le citoyen) «a une importance subjective pour l'individu, lorsqu'il est disposé à agir sur les situations qui se présentent, ou à y réagir [...] en tant que citoyen de [cette] collectivité» (ibid.:17). L'auteur note d'une part qu'il existe une forme de gradation de la citoyenneté liée à la gradation de l'engagement ou de l'identification citoyenne. D'autre part, il souligne que les trois dimensions de la citoyenneté sont conceptuellement interreliées entre elles (ibid.).

Malgré la surabondance conceptuelle dont nous avons fait mention, Weinstock souligne que les écrits peuvent se diviser en deux principales tendances, suivant le dosage des trois dimensions abordées : la conception libérale et la conception républicaine (ibid.). La première traite le citoyen d'abord comme un individu et comme un sujet de droit ; alors que la seconde le considère avant tout comme le membre d'une communauté (Lacroix, 2000). Or, ce que Weinstock constate, c'est que ces deux modèles «qui ont dominé l'imaginaire politique de notre civilisation occidentale moderne» (ibid.:20) ne sont aujourd'hui plus adaptés face aux mutations profondes et rapides du contexte politique actuel. Rappelons ces transformations en quelques mots : émergence d'instances et d'instruments juridiques supranationaux, grande diversité culturelle, linguistique, religieuse et morale des sociétés modernes et expansion importante de la société civile. Ainsi, l'auteur croit qu'il est maintenant inévitable d'adopter une notion de citoyenneté qui soit différenciée, postnationale et postétatique, à même de réduire les inégalités et le déficit démocratique qui sont le lot de nos sociétés actuelles (ibid.).

Dans cette mouvance, Picard (2002) constate une érosion de la citoyenneté. En effet, il y a extension de la citoyenneté à des catégories de personnes de plus en plus larges (et donc éclatement des limites qui lui étaient initialement attribuées) et adaptation de ses caractéristiques à la personnalité des « nouveaux citoyens ». Ce mouvement tend ultimement à «repersonnaliser» le citoyen et à le ramener au seul sujet et à ses intérêts particuliers (ibid.). Ainsi invoquée, la citoyenneté actuelle devient l'arme qui sert les droits d'un « Sujet absolu » et par extension, de l'individualisme ambiant (ibid.).

2.6.2. La concitoyenneté

2.6.2.1. Une prise en compte de l'altérité

Picard est d'avis que cette transformation pervertit le sens même de la souveraineté du citoyen puisqu'elle « abolit la concitoyenneté » (2002 :64) en réclamant la souveraineté uniquement pour le sujet. Or, la citoyenneté ne peut s'exercer que « dans l'instance de l'unique pouvoir suprême, là où toutes les altérités respectives se convoquent les unes aux autres pour confronter leurs raisons » (ibid. : 64). La *concitoyenneté* constitue-t-elle ainsi « une façon d'exprimer l'essence de la citoyenneté, qui implique un pouvoir conjoint et souverain » (ibid.:45), impossible sans la prise en compte de l'altérité.

Lamoureux (2001) adopte le concept de concitoyenneté à maintes reprises, en l'utilisant dans le même sens que Picard, c'est-à-dire dans une prise en compte de l'altérité, de la pluralité et des différences. Fait intéressant, la concitoyenneté telle qu'abordée par l'auteure émerge du discours et des pratiques de personnes marginalisées et des intervenants oeuvrant auprès de celles-ci²¹. L'enquête réalisée par l'auteure fait ressortir une polysémie d'expériences qui entremêlent divers types de citoyenneté : délibérative, argumentative, oppositionnelle, universaliste et différenciée. À la lecture transversale de ces diverses expériences, l'auteure constate que toutes présentent un rapport important aux savoirs populaires, à la parole, à la compétence d'humanité des personnes marginalisées, ainsi qu'à l'agir (ibid.). Quoique Lamoureux utilise à la fois les termes de « citoyenneté » et de « concitoyenneté », nous ne retiendrons ici que le second terme, puisque les apports du texte vont tous en ce sens. Ainsi, la concitoyenneté serait définie comme étant un « espace de débat et de décision afin de déterminer, pour un temps, les règles du vivre ensemble » (ibid.: 40). L'auteure la situe aussi dans une « réalité complexe, multidimensionnelle et controversée » (ibid.: 35), teintée par l'accroissement actuel des inégalités et par l'exclusion « du regard, de la pensée, de la parole et de l'action » de certains groupes de personnes (ibid.: 31).

²¹ Les propos ont été recueillis dans le cadre d'une recherche participative sur les perceptions et pratiques de citoyenneté du mouvement communautaire autonome, qui visait à apporter un éclairage sur les conséquences de la précarité (de la marginalisation) quant au rapport à l'espace citoyen.

2.6.2.2. Au cœur de la concitoyenneté : le sujet et l'acteur

Rompant avec les représentations courantes de la citoyenneté qui mettent de l'avant les tensions entre droits individuels et collectifs, entre particularisme et universalisme, Lamoureux soulève plutôt l'émergence et l'importance du sujet –individuel et collectif– et de l'acteur. Au cœur de la concitoyenneté, se déploie donc à la fois un «processus de subjectivation» et un «mouvement d'acteur», qu'elle décrit comme étant «le travail qu'une personne (ou un groupe) entreprend pour transformer son vécu en expérience, c'est-à-dire comprendre ce qui arrive, en trouver le sens, s'en distancier pour faire le choix de devenir relativement maîtresse de la suite, consciemment actrice de ce qu'il adviendra, de convertir le fait de subir (souffrir) en une pratique lui permettant d'accoucher d'elle-même comme actrice» (2001: 40). Ainsi, la concitoyenneté telle que comprise ici suppose une autonomie des personnes, une réappropriation de leur expérience, une possibilité de contrôle sur leur vie et celle de leur collectivité.

2.6.2.3. Élargissement des espaces de concitoyenneté

Lamoureux utilise fréquemment la notion d'espaces pour traiter de concitoyenneté, ce qui est apparu éclairant et novateur. Ainsi, la concitoyenneté implique nécessairement l'accès à des espaces où il y a possibilité d'action et de parole. Or, les espaces identifiés par l'auteure dépassent les lieux traditionnels de l'exercice politique.

En effet, phénomène révélateur des transformations du politique (de son système d'action comme de ses formes), les pratiques de citoyenneté des organismes étudiés se situent à deux niveaux : dans l'espace politique institutionnel et dans l'espace de la communauté politique de base, également nommée «zones libérées citoyennes» (ibid.: 41). Ce deuxième registre d'espaces se situe là où se déroulent les débats et les conflits sur le contrat social ; ils constituent des lieux de «rassemblement expressif, symbolique et réflexif» (ibid.). Lamoureux note qu'il y a interpénétration et interdépendance de ces espaces, de même qu'expérimentation du politique par la capacité d'agir et d'innover²².

²² Lamoureux en réfère ici à Arendt (1995).

2.6.2.4. Concitoyenneté et marginalisation

La concitoyenneté se situe à l'opposé de la marginalisation et de l'exclusion ; elle suppose un *lien social* entre des personnes qui soient membres à part entière de la communauté, qui y aient une place. «Si la citoyenneté se conçoit d'abord comme concitoyenneté, c'est qu'elle est plus souvent qu'autrement associée au politique, aux rapports entre les humains, à l'organisation de la vie en société», aux conditions du vivre ensemble (ibid.: 42). Ainsi, Lamoureux identifie trois exigences quant à la concitoyenneté. Tout d'abord, elle se doit d'être inclusive. Ensuite, elle doit être plurielle, voire métisse, en permettant des dialogues féconds et des négociations entre les cultures, les classes, les espaces politiques, les approches, etc. Enfin, elle doit être critique, à la fois du pouvoir et du politique, tout en proposant des alternatives sur les questions qui touchent l'ensemble de la société (ibid.).

Par ailleurs, Lamoureux relève la difficulté inhérente à la concitoyenneté : pour y participer, il faut acquérir des compétences cognitives, éthiques, de choix de valeurs, sociales et de capacités d'action. Or, les apprentissages des citoyens varient énormément et les pouvoirs en place n'ont pas toujours intérêt à favoriser l'acquisition de ces compétences pour tous. Face à ce défi, l'auteure souligne l'importance de ne pas réduire le citoyen à un être de besoins, puisqu'il est aussi un être de paroles. De fait, la concitoyenneté présente une matrice première de délibération, ce qui rend centrale la question des savoirs populaires puisqu'ils se situent à la base de la dynamique de prise de paroles. Ceci implique donc pour les personnes marginalisées de «se réapproprier les mots pour le dire, un système de sens, de signes et d'action» (ibid.). Il faut également «propulser la parole des personnes marginalisées dans des endroits où elle ne pénètre pas facilement», accepter de s'inscrire dans une négociation et un rapport de force âpre et complexe (ibid.: 44). Ce n'est qu'ainsi que les personnes marginalisées seront à même «d'apparaître dans l'espace commun, d'agir dans et à l'égard du monde commun» (ibid.). Lamoureux souligne cependant que les espaces à créer seront nécessairement polémiques et conflictuels et en appelle à toujours garder en tête les conditions et les contextes qui font que la parole de certains est bannie.

2.7. L'espace urbain

2.7.1. Repenser la ville

La sociologie urbaine, qui est d'abord américaine et qui a pris force avec l'école de Chicago, s'appuie selon Castells sur deux grandes thèses (1969). En premier lieu, cette sociologie affirme que les sociétés «modernes» (c'est-à-dire industrielles et capitalistes) possèdent un système culturel spécifique, qui est l'aboutissement d'un processus de développement. En second lieu, elle considère que ce système culturel s'actualise sous la forme de la ville. Ainsi, le passage du rural vers l'urbain constituerait en soi une forme d'*évolution*. Pour Castells, il est erroné d'assimiler l'urbain à la modernité et la modernité à la société capitaliste libérale, puisque la sociologie urbaine sous cette forme relève plus de l'idéologie que de la théorie (ibid.). C'est d'ailleurs toutes les variantes de ce courant, connu sous le terme «d'évolutionnisme», qui sont révoquées par nombre de penseurs s'intéressant à la modernité autochtone ainsi qu'aux réalités autochtones en milieu urbain. Il s'agit notamment d'éviter d'associer urbanité autochtone et modernité, puis de penser ce couple de notions en opposition à ce qui est traditionnel (et donc rural). Dans cette veine, Desbiens et Ruffin soutiennent que la modernité des Autochtones est distincte et inédite, mais bien ancrée dans le présent. Tentant de tracer le portrait d'une urbanité autochtone en construction et en création, ces auteures invitent les penseurs à rompre avec le cadre binaire modernité/tradition, notant que l'urbain peut être porteur de spécificité culturelle (Leroux et Cunningham, 2009).

Pour Augé, la réflexion sur la ville contemporaine renvoie nécessairement à celle sur la situation de surmodernité qui caractérise notre époque (1994). L'auteur explique que la contemporanéité dans laquelle nous nous trouvons implique une telle diversité qu'il n'est plus possible dorénavant de parler «du monde» puisqu'il s'agit de mondes pluriels. Le paradoxe constitutif de ces «nouveaux mondes» tient en ce qu'ils se caractérisent à la fois par leur singularité et par leur universalité. Cette complexité s'avère d'autant plus forte que ces mondes, quoique reliés entre eux, présentent une grande hétérogénéité. La contemporanéité et la surmodernité se vivent à travers une triple expérience, soit celle de l'accélération de l'histoire, du resserrement de l'espace et de l'individualisation des

destins (ibid.). Ces expériences correspondent à trois excès : excès d'événements, excès d'images et de références spatiales, excès de références individuelles (ibid.). Ces excès surviennent au moment de « l'affaïssement de ce que Durkheim appelait les "corps intermédiaires" et [de] l'impuissance confirmée des grands systèmes d'interprétation » (ibid.: 145). La multiplication des réseaux de transport et de communication, l'uniformisation de bon nombre de références culturelles ainsi que l'omniprésence de l'image et de l'actualité (« la mise en spectacle du monde ») forment également des éléments clés de la contemporanéité. Augé souligne que si celle-ci n'est pas vécue dans les mêmes conditions pour toutes les sociétés, elle tend cependant à être interprétée dans les mêmes termes (ibid.).

Pour l'auteur, la ville, contemporaine en ce qu'elle est liée à la fois à la modernité et à la surmodernité, constitue en elle-même un « monde », puisqu'elle est un « un espace symbolisé, avec ses repères, ses monuments, sa puissance d'évocation » (ibid.:158) et qu'elle se suffit à elle-même. Toutefois, la ville est plurielle : objet exemplaire de représentations, la ville existe de façon singulière pour chacun et comporte de multiples microlocalités. Augé note que la dimension empirique première de la ville est spatiale, puisqu'elle ne peut être conçue sans l'espace dans lequel elle existe (ibid.). En ce sens, elle englobe également tous les mondes contemporains, puisqu'ils se combinent dans sa réalité spatiale (ibid.). La ville est « un monde parce qu'elle est du monde et qu'elle récapitule tous les traits du monde actuel, non pas simplement microcosme, mais point central, nœud de relations, d'émissions et de réceptions dans le vaste réseau que constitue aujourd'hui la planète » (ibid.:163). C'est d'ailleurs pourquoi la réflexion sur la ville est si ardue aujourd'hui, souligne l'auteur : puisqu'elle amène à s'interroger sur le monde entier « comme réalité pleinement contemporaine » (ibid.:155).

2.7.2. La crise de l'urbain

L'espace urbain consiste en « une forme d'établissement humain qui possède sa propre dynamique interne d'organisation régulant les formes géographiques d'agrégation des individus » (Parazelli, 2002: 137). Pour Lefebvre (1975), l'espace urbain réfère à un

espace produit par l'État et la bureaucratie. Cet aménagement et cette production de l'espace urbain relèveraient de dispositifs de pouvoir visant à réguler les rapports sociaux. Donzelot apporte pour sa part un autre éclairage quant à la conception de l'espace urbain promue par l'État. Il explique que si l'époque des trente glorieuses présentait des continuités entre les espaces urbains –précisément de la mobilité sociale– grâce à l'ascension permise par les politiques sociales, aujourd'hui la tendance diffère. En effet, la distance spatiale et sociale entre les groupes crée des séparations fortes et défait l'unité de la ville, qui serait présentement «en éclatement» (2004). Donzelot explique que l'espace de la ville est traversé par trois vitesses que sont la gentrification, la périurbanisation et la relégation. Alors que les espaces gentrifiés sont habités par l'élite transnationale et que le périurbain est occupé par la classe moyenne, les espaces relégués sont peuplés par les personnes pauvres et exclues. Selon Donzelot, chacune de ces vitesses et des logiques qu'elles poursuivent fonctionne sur le mode du rejet d'un univers par l'autre, alimentant l'amertume et les frictions, et faisant en sorte que le passage d'un espace à l'autre s'avère inexistant (ibid.).

Augé rejoint Donzelot lorsqu'il affirme la crise actuelle de l'urbain. Cependant, à la différence de ce dernier qui se l'explique tout d'abord par des phénomènes de dislocation et d'éclatement, Augé est d'avis qu'il s'agit en premier lieu d'une crise plus générale « des représentations de la contemporanéité » (1994 :156). En effet, il note que les relations de sens, tout comme les relations à l'autre, sont affectées par les grands phénomènes de la contemporanéité. Ceux-ci modifient par ailleurs la catégorie de l'Autre, la rendant plus difficile à symboliser et à penser. Ainsi, le constat d'une « crise d'altérité généralisée » (ibid. :130) est à situer dans une crise plus large du sens et des représentations.

Pour Augé, trois grands risques menacent la ville : l'uniformité, l'extension et l'implosion. Ainsi, les espaces urbains sont de plus en plus dépersonnalisés et « déqualifiés », ce qui les rend de plus en plus semblables d'une ville à l'autre. Au-delà de cette monotonie du paysage, nous dit l'auteur, il faut noter que la ville se recompose

à un point tel qu'il devient difficile de lui associer l'idée de frontière. En effet, les concentrations de population s'étendent à un rythme très rapide et avec elles, des espaces urbains et périurbains « de passage » dépourvus de politique comme de poésie²³, et dont une grande partie est conçue dans une logique de circulation et de communication. Enfin, Augé affirme que ces mouvements mènent à la décomposition de la ville moderne, « à une implosion liée paradoxalement à son extension » (ibid. :166).

2.7.3. Le spatial : une dimension du socioculturel

Selon Ripoll, nombre de spécialistes des questions sociales ont tendance à poser leurs sujets d'étude «comme s'ils étaient en apesanteur» (2006: 197) dans un monde «a-spatial». Inversement, plusieurs auteurs qui s'intéressent aux questions touchant à l'espace finissent par isoler celui-ci, par lui accorder une place déterminante et par évacuer le social. À la question de savoir si le social a des impacts sur le spatial ou si c'est plutôt l'inverse, Ripoll répond qu'il faut résister à la tentation de faire un choix a priori quant à l'action de l'un sur l'autre : de fait, s'appuyer sur le couple espace/société, c'est croire fausement qu'il est possible de dissocier l'un de l'autre (ibid). Tout comme Ripoll, Vant affirme plutôt que l'espace «dans ses logiques de production et d'appropriation» (1986: 110) constitue une dimension du social. Cette définition implique de prendre en compte le point de vue des acteurs et leur subjectivité, de même que la pluralité –des principes d'action, des valeurs, etc.– qui leur est propre (Ripoll, ibid.). Ce point de vue doit être rattaché à son contexte social, historique et géographique. Par ailleurs, Ripoll affirme la nécessaire dimension spatiale des relations humaines, puisque toute relation suppose au moins deux personnes «en situation d'extériorité mutuelle» (2006: 207), extériorité impossible hors de l'espace.

L'espace, entendu comme «dimension spatiale du social», se trouve aussi dans les perceptions et représentations mentales, dans les rapports idéels au monde matériel. Toute représentation et tout concept, aussi abstraits qu'ils puissent être, renvoient nécessairement à des références spatio-temporelles plus ou moins précises (ibid.).

²³ Pour Augé, cette « généralisation de l'urbain » est une « violence technocratique brutale » (1994 :167).

L'espace s'inscrit donc dans la rencontre entre les contextes sociaux et les représentations que l'on s'en fait. Il se trouve tant dans les distances physiques entre les personnes et dans les cadres matériels de leurs actions, que dans les significations et usages sociaux attribués à ces distances et cadres (ibid.: 209). Ainsi, suivant les construits sociaux qui lui correspondent, l'espace peut être une contrainte, une liberté, un handicap, une ressource, un outil de rapports de force, etc. (ibid.). Le marquage, «production de signes souvent destinés à exprimer une revendication d'appropriation dans un espace donné» (Ripoll et Veschambre, 2006 : 301), démontre comment l'idéal et le matériel peuvent s'articuler. Un lien étroit est par ailleurs à faire entre appropriation de l'espace et inégalités sociales (ibid.). Vant explique que les positions topologiques de chacun, les frontières, les règles d'utilisation de l'espace révèlent un certain ordre social et des rapports de pouvoir (1986). Puisque touchant à l'identité et aux représentations, le rapport à l'espace peut apparaître comme un symbole fort de marginalisation (ibid.). Ainsi, par le biais des représentations, interviennent dans les rapports sociaux des effets de distance et de proximité, de position, d'étendue et de dimensionnement, d'usages et d'investissement («poids de l'histoire») (ibid.).

Augé reprend la distinction de Michel de Certeau, pour qui le lieu constitue la « surface géométrique » alors que l'espace est plutôt la « pratique du lieu » (1990, cité dans Augé, 1994 :133). Suivant ceci, il affirme l'existence à la fois de lieux et de non-lieux, rappelant que tous deux définissent à la fois des espaces réels et le rapport des acteurs à ces mêmes espaces. Pour l'auteur, les lieux sont hautement symboliques, en ce qu'ils présentent une facette identitaire, relationnelle et historique. Par opposition, les non-lieux sont des espaces « ou ni l'identité, ni la relation, ni l'histoire ne sont symbolisées » (ibid.:156) et leur multiplication constitue un trait caractéristique de la contemporanéité. Certains espaces peuvent être à la fois lieu et non-lieu, suivant les représentations de ceux qui les occupent. Ainsi, considérant l'ancrage de la ville dans la contemporanéité, mais surtout dans sa dimension symbolique, l'on peut affirmer que l'espace urbain, dans ses lieux et non-lieux, constitue une dimension du social et du culturel, puisque dans ce « nouvel ordre de réalité [...], les frontières ne se confondent pas avec les délimitations anciennes du social et du culturel » (ibid. :129)

2.7.4. Intervenir dans l'espace urbain

Vant observe que l'intervention sur l'espace est perçue par plusieurs comme un mode privilégié de gestion du social, quoiqu'il n'en soit en réalité qu'une dimension (1986). Donzelot propose une vision de l'espace urbain comprise plutôt en termes de création de liens entre les espaces et entre les groupes, par le biais notamment du politique. Face à la dislocation et à l'éclatement de l'urbain, il en appelle à une politique *pour* la ville (plutôt que *de* la ville). Ainsi, l'auteur est d'avis qu'il faut ré-agglomérer la ville pour freiner les fractures, reconstruire son unité, refaire sa cohésion (2005). La ville doit former un tout, un ensemble qui soit à la fois ouvert et fermé. Il importe donc d'une part de favoriser la mobilité en s'appuyant sur trois piliers que sont le logement, l'emploi et la scolarité et d'autre part, d'augmenter la capacité de pouvoir des habitants par l'intermédiaire du quartier et par une démocratisation réelle de la ville (ibid.).

Pour Augé (1994), l'intervention dans la ville doit nécessairement passer par un travail interdisciplinaire. Pour sa part, l'anthropologue doit premièrement tenir compte du croisement des mondes qui traversent la vie de chacun : « les situations de dialogue [...] sont à géométrie variable et chaque interlocuteur construit son identité vis-à-vis des autres en préservant l'autonomie de chacun de ces espaces » (ibid.:170). Ensuite, il faut comprendre que l'identification à la ville d'aujourd'hui est possible, mais elle est abstraite. À travers elle, c'est toute la question de la surmodernité qui est posée et de ses traits les plus pervers : « la ville tend à récapituler la matière du monde, de l'actualité et du spectacle » (ibid. :174). Augé décline la problématique de l'intervention dans la ville en dimensions. Tout d'abord, il est d'avis que quoique nous offrant une « métaphore séduisante » (ibid. :172), l'action sur la ville visant l'harmonie spatiale ne constitue pas la clé du bien-être social ni du rapport à l'autre. Ensuite, pour qu'un espace devienne le lieu de tous, il ne peut faire abstraction de l'individu. C'est dire qu'il doit avant tout être le lieu de chacun et laisser place aux itinéraires individuels, en combinant sens du lieu et liberté du non-lieu (ibid.). Enfin, la ville ne peut survivre qu'en évoluant; « elle n'est ou ne devrait être ni un conservatoire, ni un musée » (ibid :173). La difficulté ici est donc d'allier mémoire et innovation.

2.8. Vers un cadre d'analyse

Le cadre d'analyse adopté dans ce mémoire allie les apports théoriques de l'approche clinique et de la théorie interculturelle, qui se rejoignent d'ailleurs à de très nombreux égards. En effet, elles ont en commun de mettre en présence deux sujets qui s'interdéfinissent et oeuvrent à une co-construction du sens. Elles s'ancrent toutes deux dans l'action, dépassent le dualisme théorie/pratique et assument l'incertitude comme la mouvance. En prenant en compte plusieurs niveaux d'analyse et en acceptant une pluralité de savoirs, ces approches nous permettent d'adopter une perspective holiste, ce qui concorde bien avec les façons autochtones d'aborder l'éthique, le savoir et la connaissance (Bopp *et al.*, 2003). Alors que l'approche clinique propose une posture d'engagement du chercheur qui permet le changement, la théorie interculturelle offre pour sa part une réflexion d'intérêt sur la rencontre (définie comme acte de reconnaissance), la diversité et la culturalité. Ainsi, dans la foulée de l'approche clinique et de la théorie interculturelle, nous utilisons cinq repères conceptuels, choisis pour refléter les idées fortes de notre problématique sur les relations interculturelles entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain. Le schéma conceptuel inséré en fin de chapitre illustre l'articulation théorique entre ces différents concepts.

D'une perspective empirique, la ville est premièrement spatiale (Augé, 1994). *L'espace urbain* constitue ici la toile de fond dans laquelle se jouent les relations entre le sujet-acteur et l'altérité. Ce concept présente trois dimensions principales. Premièrement, il englobe tous les traits du monde contemporain, qui se combinent dans sa réalité spatiale. La contemporanéité se vit à travers une triple expérience : l'accélération de l'histoire, le resserrement de l'espace et l'individualisation des destins (ibid.). Deuxièmement, l'espace urbain constitue une dimension du social et du culturel. Il s'inscrit à la fois dans les lieux « physiques » et dans les représentations que l'on se fait de ces « lieux » (espaces symbolisés). Dans la contemporanéité, il y a par ailleurs multiplication des « non-lieux », c'est-à-dire les endroits dénués de valeur symbolique (ibid.). Les positions topologiques, les frontières, les règles d'utilisation de l'espace peuvent être révélatrices de certains rapports sociaux, voire influencer ceux-ci.

Troisièmement, l'espace urbain est marqué par une crise. La ville est en éclatement, traversée par trois vitesses que sont la gentrification, la périurbanisation et la relégation (Donzelot, 2004). La crise de l'urbain s'ancre dans une crise plus large des représentations de la contemporanéité, où les relations de sens sont difficiles à penser, tout comme les relations à l'altérité (« crise d'altérité généralisée ») (Augé, 1994). D'autre part, la relégation renvoie à la réflexion sur le concept de *marginalisation* (distinction à une norme instituée), qui suppose un rapport particulier à l'espace. Rappelons que la marginalisation constitue une mise à l'écart au sein de la société et donc, une idée de présence, de fonction subversive ou créatrice de la marge. La marginalisation comporte elle aussi trois dimensions principales : elle est socio-économique (ce qui peut se traduire par des indicateurs comme des ressources matérielles moindres, un décrochage du monde du travail, une rupture des liens sociétaux, une non-reconnaissance de la place occupée dans la société, etc.), politique (privation de droits, fragilité des liens d'appartenance (citoyenneté excluante), inégalités et injustices, rapports de pouvoir) et symbolique (représentations totalisantes et négatives de l'identité du groupe marginalisé, de ses valeurs, de sa culture).

C'est dans cet espace urbain que le *sujet-acteur* entretient des relations avec des altérités multiples. Rappelons que la posture clinique permet de surpasser les antagonismes pour affirmer que l'être humain est à la fois sujet et acteur. Selon cette perspective, l'acteur devient peu à peu sujet au fil de ses « expériences sociales », alors qu'il se distancie de l'action et tente de conférer un sens et une cohérence à ce qu'il expérimente, devenant de plus en plus auteur de ses actes et de sa vie. Le « devenir sujet » se réalise en interaction avec d'autres humains. Une dimension essentielle du sujet réside donc dans le fait qu'il est acteur social. Il est une force d'intervention et de changement. Cinq autres dimensions du sujet-acteur de l'approche clinique peuvent être énoncées suivant Rhéaume (2007) : 1) il est vivant et actif, puisqu'il poursuit une quête de sens, 2) c'est un sujet « totalisant » dont l'identité se construit en lien avec l'altérité, 3) sa subjectivité est omniprésente, 4) il est singulier et mortel, 5) il produit et organise le monde. Quant au concept d'*altérité* tel qu'utilisé ici, il est constitué de deux

volets : l'Autre, alter ego dans sa différence, et l'Autrui, qui n'est pas que le simple revers de l'identité. D'une part, Autrui est «visage» : il est unique et invite à la rencontre et au dialogue. D'autre part, il est à la fois semblable (au sujet-acteur) et singulier (Bernstein, 1991). C'est donc dire que pluralité et réciprocité sont compatibles.

Les relations peuvent être analysées et comprises à la lumière du concept de *concitoyenneté*, qui s'ancre dans le paysage conceptuel de la citoyenneté (dont les trois dimensions principales sont le statut juridique, les pratiques et l'engagement, de même que l'appartenance). Utilisée par Picard (2002) et par Lamoureux (2001), la concitoyenneté est heuristique en ce qu'elle met l'accent sur l'existence de liens sociaux, de relations entre les citoyens. Elle constitue «une façon d'exprimer l'essence de la citoyenneté, qui implique un pouvoir conjoint et souverain» (Picard, 2002 : 45), impossible sans altérité. Elle met en scène à la fois un processus de subjectivation et un mouvement d'acteur (un sujet-acteur). Trois exigences la caractérisent : la concitoyenneté doit être inclusive, plurielle et critique, ce qui la situe à l'opposé du processus de marginalisation. La concitoyenneté suppose des espaces de rencontre et de débat. Ce concept peut être traduit en quatre indicateurs principaux : l'accès à des espaces où il y a possibilité d'action et de parole, la liberté et l'autonomie des personnes, la possibilité de contrôle sur sa vie et celle de sa collectivité, la reconnaissance des savoirs populaires.

Afin de ne pas répéter les modèles de recherche colonialistes du passé, beaucoup de place a été laissée ici à l'incertitude, à la singularité et à la pluralité. C'est là le lot à la fois de l'époque hypermoderne dans laquelle nous nous trouvons, des théories choisies et du domaine d'étude dans lequel s'ancre ce mémoire. En effet, Bourgeault convie les travailleurs sociaux à sortir du paradigme fonctionnaliste et des entreprises de normalisation et de moralisation afin d'appivoiser l'incertitude. Il invite les chercheurs en travail social à adopter un modèle théorique qui sache « investir ses apports dans la dynamique d'une action qui échappera toujours aux prévisions des planifications pour s'effectuer, en acte, dans l'inédit imprévisible du singulier » (2004 :96).

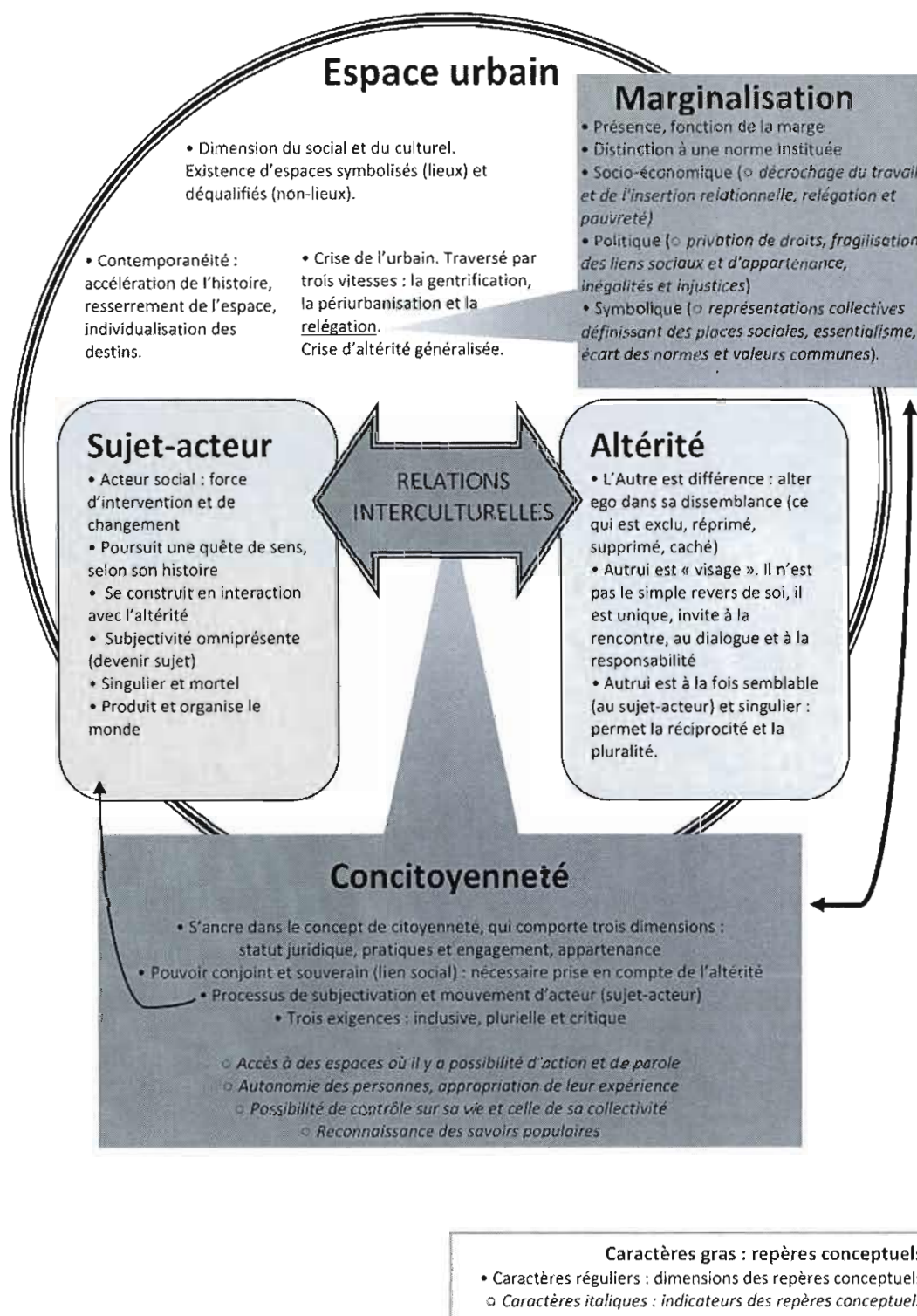


Figure 2.1. Schéma conceptuel

CHAPITRE III

REPÈRES MÉTHODOLOGIQUES

Ce chapitre aborde la stratégie générale de recherche, qui consiste en une étude de terrain s'approchant de l'enquête ethnographique. Des définitions, des considérations méthodologiques et la démarche d'analyse y sont également explicitées pour chacune des trois techniques de collecte de données utilisées : observation participante, entretiens exploratoires individuels et entretiens collectifs. Les choix adoptés pour cette recherche, comprenant la méthodologie utilisée pour les entretiens, y sont présentés. Enfin, les limites de l'étude sont exposées, ainsi que les considérations éthiques de mise.

3.1. Stratégie générale de recherche

Pour répondre à mes questions de recherche, j'ai choisi de réaliser une étude de terrain, issue de l'approche clinique. L'étude de terrain est une « méthode de recherche exploratoire qui vise à dresser un portrait global d'un phénomène inconnu » (Lamoureux, 2001 : 60) et qui utilise une démarche qualitative. Cette étude s'est inspirée de l'enquête ethnographique, sans comporter toutefois un travail de plusieurs mois ou de plusieurs années sur le terrain. L'enquête ethnographique a pour objectif de rendre la parole aux personnes marginalisées (Beaud et Weber, 2003) en utilisant un « double regard » –intérieur et extérieur– sur la réalité étudiée (Geertz, 2003). Elle se veut critique et étudie un « milieu d'interconnaissance », c'est-à-dire un lieu où les enquêtés sont en relations les uns avec les autres (Beaud et Weber, 2003). Nombre d'auteurs relèvent les similitudes entre le travail de terrain du clinicien et celui de

l'ethnographe (Lapassade, 2006). Tout en identifiant les distinctions théoriques notables entre les deux approches (notamment la visée de changement ou non), Schein affirme que sur le terrain, l'un sera appelé à jouer le rôle de l'autre à certains moments (ibid.). Il existerait une évolution récente vers la collaboration étroite de ces deux méthodes, voire vers l'intégration des apports de chacune au niveau opérationnel.

Il existe également une grande proximité entre la recherche-action et l'approche clinique. Cinq « dimensions convergentes » peuvent être identifiées à partir des diverses définitions de la recherche-action : valorisation de la relation théorie/pratique, développement des alliances chercheurs/praticiens, double objectif de connaissances à développer et de situations à modifier, production d'un nouveau savoir « dans et par l'action » et insertion dans un processus de prise de décision afin de résoudre des problèmes (Dionne, 1998, cité par Desmarais, 2008). Par ailleurs, la recherche-action est appliquée, impliquée et engagée (Mayer et Ouellet, 2000). Elle constitue un mouvement dialogique, une communication entre différents éléments que la recherche traditionnelle a tendu à séparer : « la théorie et la pratique, la recherche et l'action, l'individuel et le communautaire, l'affectif et l'intellectuel » (ibid. :288). Enfin, les effets et retombées doivent profiter directement au milieu et au renouvellement des pratiques, à l'action. L'accent est mis sur la profondeur et la qualité, sur la rétroaction aux participants, qui constituent le premier public visé par la diffusion.

3.2. Les techniques de collecte de données

3.2.1. L'observation participante

3.2.1.1. Éléments de définition

Il existe diverses conceptions de l'observation participante. Elles passent d'une version minimaliste où l'influence des déterminants extérieurs n'est pas niée mais où le rôle de la subjectivité est perçu comme central, à une version maximaliste où le chercheur ira jusqu'à provoquer du changement social face à la situation étudiée (ibid.). Les divers types d'observation participante peuvent être distingués selon l'engagement du

chercheur dans le milieu étudié (Deslauriers et Mayer, 2000). Gold (2003) identifie quatre rôles possibles pour le chercheur enquêtant sur le terrain : «le pur participant» dont le projet d'enquête et l'identité de chercheur ne sont pas connus (observation clandestine), « le participant-comme-observateur» qui dévoile son projet mais accorde tout de même plus d'énergie à la participation qu'à l'observation, «l'observateur-comme-participant» qui entretient des relations de courte durée avec une variété d'informateurs et «le pur observateur», dont le séjour sur le terrain n'implique pas d'interactions sociales avec les informateurs. Pour Emerson, cette typologie, beaucoup trop rigide et étroite, doit être nuancée, car le terrain présente une variété de situations et les modes de participations sont distincts selon les moments et les occasions (2003).

Les divers types d'observation participante présentent diverses définitions, qui mettent davantage l'accent sur l'une ou l'autre des dimensions objective, subjective ou interactive de cette technique (ibid.). Adoptons ici la définition suivante :

Dispositif de recherche caractérisé par «une période d'interactions sociales intenses entre le chercheur et les sujets, dans le milieu de ces derniers. Au cours de cette période, des données sont systématiquement collectées [...]. Les observateurs s'immergent personnellement dans la vie des gens. Ils partagent leurs expériences» (Bogdan et Taylor, 1985 citée par Lapassade (2006)).

De plus, l'observation implique également un processus d'interaction et de traduction culturelles (Laperrière, 2009) et la participation du chercheur constitue son «mode de présence» au sein du milieu observé (Peretz, 1998, cité dans Lapassade, 2006). L'observation participante s'avère appropriée pour l'étude de petites communautés ou d'espaces définis, comme une ville ou un quartier (Arborio et Fournier, 2005), de même que dans le cas de situations interculturelles, puisque plus l'environnement dans lequel le chercheur est plongé lui est étranger, plus le besoin d'observation est grand (Nicklas, 2006). Ainsi, l'observation participante permet au chercheur d'acquérir une connaissance intime du milieu et de découvrir un environnement social qui lui est au départ étranger (Lessard-Hébert *et al.*, 1990). Elle constitue également une technique pertinente pour le travailleur social, puisqu'elle fait appel à des habiletés similaires à celles requises pour sa profession (Deslauriers et Mayer, 2000). Entre autres avantages,

l'observation participante permet la découverte, offre une compréhension plus profonde de la réalité sociale étudiée ainsi qu'un portrait global de la situation (ibid.).

3.2.1.2. Considérations méthodologiques

Le choix de l'unité d'observation est traité par divers auteurs. De façon générale, il importe d'identifier «une unité significative d'acteurs, de lieux et d'actes» (Laperrière, 2009 :318) qui peut toutefois inclure des sous-cultures et qui s'insère dans un contexte plus large. De préférence, les situations étudiées doivent être récurrentes et la présence de l'observateur ne doit pas les perturber (ibid.). Pour Deslauriers et Mayer, c'est plutôt la simplicité du thème de l'observation et l'accessibilité du lieu qui font un site avantageux (2000). Quoique l'observation participante soit loin de se dérouler de façon linéaire –puisque ce type de technique demande de la souplesse, de la créativité, du jugement et une bonne capacité d'adaptation (ibid.)– certaines étapes peuvent être identifiées. Ainsi, une collecte de données topologiques sur la situation à l'étude (par des recherches documentaires ou des entretiens exploratoires), la présentation du projet aux observés, la «négociation de l'entrée sur le terrain» (qui comprend à la fois une entente à réaliser avec les personnes concernées et la création d'un lien de confiance avec elles), l'intégration ou le maintien du chercheur dans le milieu, de même que la décision de quitter le terrain, forment les moments de l'observation les plus souvent cités (ibid. ; Laperrière, 2009 ; Arborio et Fournier, 2005 ; Lapassade, 2006). En ce qui touche à la collecte de données proprement dite, elle consiste à la fois en la tenue d'un journal de bord et en une prise de notes. Le journal de bord contient les réflexions personnelles du chercheur sur ses expériences de terrain (impressions, peurs, erreurs, relations) et sert à révéler les biais de l'observation et à développer une compétence sur les plans psychologique et social (Laperrière, 2009).

La chercheuse doit enfin relativiser son propre positionnement psychologique et social et développer une conscience aiguë de sa culture spécifique [...], mais aussi de son style personnel, de ses forces et de ses failles, ainsi que de ses sentiments positifs et négatifs à l'endroit des divers acteurs et idéologies qu'elle découvre (ibid:323).

Cette nécessaire réflexion sur soi durant l'observation est également soulevée par Gold, pour qui une observation réussie doit se baser sur « une théorie du soi et du rôle » du

chercheur afin de bien saisir ses atouts et défauts sur le terrain (2003). Avant même d'être une entreprise de recherche, le travail de terrain est un apprentissage qui « implique la totalité de l'expérience humaine et personnelle » (Emerson, 2003 : 414).

Quant aux notes qui tiennent lieu d'enregistrement des données, Laperrière en distingue deux grandes catégories. Les notes descriptives se veulent le plus neutres et concrètes possible et s'écrivent en trois temps : notes prises sur le vif, comptes-rendus synthétiques et comptes-rendus exhaustifs (ibid.). Les notes analytiques portent sur le cheminement théorique. Elles incluent de courts mémos, des notes portant sur l'interprétation théorique de la situation à l'étude, ainsi que des notes de planification, qui visent à souligner les réorientations à faire pour les suites de la recherche (ibid.). Deslauriers et Mayer ajoutent un troisième type de notes : les notes méthodologiques qui visent à bien décrire le déroulement des opérations de recherche (2000). Il est suggéré de commencer la collecte des données par une observation générale pour aller vers une observation plus centrée et sélective (ibid. ; Laperrière 2009). Lapassade (2006), propose pour sa part que toute la cueillette de données soit faite dans un seul « journal de terrain », où tout est consigné, à la fois les implications personnelles du chercheur et les observations. Arborio et Fournier (2005) soutiennent de fait qu'il est illusoire de chercher à rédiger les divers types de notes de façon séparée ; mieux vaut les laisser se mêler et les distinguer plus tard par une mention dans la marge.

Deslauriers et Mayer (2000) soulignent que pour plusieurs l'observation participante constitue davantage une approche qu'une méthode proprement dite et qu'il est souvent nécessaire de la compléter par d'autres techniques de collecte de données (de trianguler les données). Ils identifient deux limites principales à cette technique : puisque portant sur des cas particuliers, l'observation participante est difficilement généralisable à d'autres milieux, et une implication trop grande du chercheur peut faire en sorte que celui-ci ne voit plus certains faits, maintenant considérés comme évidents²⁴

²⁴ Ce risque est celui que l'on connaît comme étant le « devenir indigène » que la tradition de Chicago a tenté d'éviter mais que plusieurs autres, tels que Goffmann, considèrent comme un atout (Lapassade, 2006).

(ibid.). Laperrière soutient que les deux limites les plus souvent citées dans la littérature sont l'ethnocentrisme et la subjectivité et qu'il est possible de mettre en place certains mécanismes pour minimiser celles-ci lors de l'observation et maximiser ainsi la validité des données (2009) (voir sect. 3.1.).

3.2.2. Entretiens exploratoires

L'entretien exploratoire, dont les fondements sont à situer dans l'œuvre de Carl Rogers en psychothérapie, a pour fonction principale «de mettre en lumière des aspects du phénomène étudié auxquels le chercheur n'aurait pas pensé» et de compléter la recension des écrits (Quivy et Van Campenhoudt, 2006 : 58). Il ne sert pas à vérifier des hypothèses préétablies, mais permet plutôt de rompre avec les préjugés, de découvrir de nouveaux aspects à prendre en considération et d'élargir ou de rectifier le champ d'investigation ayant émergé des lectures (ibid.). Pour atteindre cet objectif, les entretiens doivent être très souples et très ouverts.

Pour Quivy et Van Campenhoudt (ibid.), il importe tout d'abord de choisir un interlocuteur pertinent (un expert de la question, un témoin privilégié de la situation ou une personne constituant le public ciblé par l'étude). Ensuite, il faut veiller à adopter une attitude peu directive et aussi facilitante que possible lors de l'entretien. L'entretien exploratoire étant demandé par le chercheur et portant sur un thème choisi par lui, il ne peut être entièrement non directif. Les entrevues de type semi-directif et semi-structuré conviennent donc ici (ibid.). Savoie-Zajc définit ainsi l'entrevue semi-dirigée :

Interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux qu'il souhaite explorer avec le participant à la recherche. Grâce à cette interaction, une compréhension riche du phénomène à l'étude sera construite conjointement avec l'interviewé (2009, p.340).

L'auteure est d'avis qu'une bonne entrevue semi-dirigée se doit d'être centrée sur une thématique précise, d'être approfondie («fouillée»), de démontrer un enchaînement continu de thèmes liés entre eux et d'être diversifiée en regard des facettes plurielles de l'expérience des participants (ibid.). Une planification sérieuse de l'entrevue est donc de

mise, d'une part à l'aide d'un schéma d'entrevue découlant directement de la structure théorique de la recherche et d'autre part, en s'appuyant sur une bonne identification des critères d'échantillonnage (ibid.).

Quant au déroulement de ce type d'entrevue, il comporte trois moments d'importance que sont l'ouverture, l'entrevue proprement dite et la clôture (ibid.). Lors de la première phase, il importe de rappeler les buts et la valeur de l'entrevue, de même que les précautions éthiques qui seront prises pour garantir l'anonymat et la confidentialité. Ce moment sert également à briser la glace et à mettre le participant à l'aise. Lors de l'entrevue, le chercheur veille à utiliser des questions qui soient ouvertes, courtes, simples, neutres et pertinentes. Il s'agit de commencer par des questions d'ordre général, de poursuivre par les interrogations plus intimes ou difficiles et de terminer avec des questions plus factuelles. L'auteure note qu'il est préférable de prévoir des transitions entre les thèmes et de prendre des notes pendant l'entrevue. Enfin, la clôture sera l'occasion de rappeler les éléments discutés, de remercier le participant et de l'informer des suites de l'étude (ibid.).

3.2.3. Entretiens de groupe

3.2.3.1. Éléments de définition

L'entretien de groupe, aussi nommé «focus group» et «entretien collectif», constitue «une discussion planifiée et centrée qui vise à aller chercher les perceptions des participants [...] sur un sujet précis et ce, dans un contexte non menaçant» (Desmarais *et al*, 1999 : 203), dont émergent des informations différentes de l'addition d'entrevues individuelles (Grawitz, 2001). Quoiqu'il existe une variété de techniques en ce qui concerne ce type d'entretien, toutes ont en commun de viser à comprendre les attitudes, perceptions, sentiments et idées de participants sur un sujet donné (Boutin, 2007, citant Puchta et Potter, 2004). Ce type d'entretien réunit un groupe restreint de participants ainsi qu'un animateur et s'utilise souvent conjointement à d'autres techniques de collecte d'informations (Boutin, 2007).

L'entretien de groupe constitue un outil efficace lorsqu'il s'agit d'obtenir des données destinées à améliorer le fonctionnement d'un système ou lorsqu'une problématique est partagée par un ensemble d'individus. Il instaure une dynamique favorable aux échanges et encourage l'expression d'un plus grand nombre d'idées. Il offre aux participants la possibilité de comparer leur point de vue et de l'affiner, voire d'exprimer des idées et sentiments jusque-là occultés (ibid.). De plus, cette technique permet de saisir le «sens partagé», les modèles culturels et les normes, par la prise en compte des interactions et des désaccords au sein du groupe (Duchesne et Haegel, 2008). Il rend également plus visibles les processus sociaux à l'œuvre quant au sujet étudié, puisqu'il dévoile certaines stratégies d'influence, arguments d'autorité ou tentatives de marginalisation de certaines positions. Par ailleurs, l'entretien de groupe offre un meilleur rapport de force aux participants face à l'animateur, ce qui les met en confiance et leur permet de s'exprimer plus librement (ibid.). En ce sens, Maheu et Guberman («s.d») sont d'avis que l'entretien de groupe offre plusieurs avantages lorsqu'utilisé avec des «populations ethnoculturelles», soit des personnes d'un autre groupe culturel que celui du chercheur. Notamment, il aide à surpasser l'idée suivant laquelle il ne faut pas se dévoiler à des étrangers et il offre une source de support et de validation aux participants. De plus, il ouvre une perspective plus large sur la situation étudiée (ibid.). L'étude du CAA-SÎ souligne par ailleurs que cette technique s'avère la mieux adaptée aux Innus, qui sont de tradition orale et qui «valorise[nt] l'expression des opinions de tous dans un climat égalitaire » (Descent et Vollant, 2007 :15).

3.2.3.2. Considérations méthodologiques

La préparation à ce type de cueillette de données semble tout particulièrement importante, puisqu'elle influencera la nature des données recueillies. La préparation requiert du chercheur qu'il mette au clair les raisons pour lesquelles il a choisi l'entretien de groupe, qu'il établisse les critères de sélection de ses participants, qu'il rédige un protocole de préparation aux entretiens, de même qu'une grille d'entrevue adéquate (Boutin, 2007). Par ailleurs, en ce qui touche au recrutement des participants, Duschenes et Haegel soulignent que l'enjeu est double pour les groupes de discussion.

En effet, non seulement la sélection des participants amènera la formation d'un échantillon de recherche, mais elle créera de plus une dynamique de groupe qui pourra influencer sur la qualité des données recueillies (2008). Les paramètres liés au recrutement sont le degré d'interconnaissance entre les sujets, l'homogénéité, le nombre et la taille des groupes, ainsi que les modalités de mise en relation (ibid.).

Certains auteurs sont favorables à l'interconnaissance des sujets lors des groupes de discussions (soit les groupes dits « naturels »), alors que d'autres s'y opposent et croient préférable de former des groupes « artificiels ». Les partisans des groupes naturels assurent que la familiarité entre les sujets permet de s'approcher davantage de la réalité et de diminuer le caractère artificiel de la discussion. Les opposants croient cependant que cette façon de faire n'élimine pas de toute façon les impacts du dispositif d'observation et risque de mener à une diminution de la liberté de parole, de même qu'à de nombreuses références implicites difficilement saisissables pour le chercheur (ibid.).

Par ailleurs, puisque le rapport à la parole est « socialement déterminé » (ibid. : 47) et peut engendrer des inégalités, il importe de réunir des personnes présentant un minimum d'homogénéité sociale afin de ne pas « inhiber la parole » de certains. Cependant, alors que les groupes doivent présenter une certaine homogénéité, la logique d'échantillonnage doit viser la meilleure diversification (ibid.). Il ne s'agit toutefois pas de tenter de reproduire les critères de la population, mais du moins de diversifier en fonction de quelques critères jugés particulièrement pertinents à la lumière du sujet étudié. Chaque groupe représentera un segment de la population, soit un critère particulier. Cette logique de segmentation déterminera le nombre de groupes à réaliser (Geoffrion, 2009 ; Duschenes et Haegel, 2008). Boutin (2007) et Geoffrion (2009) abondent dans le même sens en stipulant qu'une trop grande hétérogénéité des groupes peut rendre la collecte et le rôle de l'animateur impossible ou du moins extrêmement difficile. Boutin apporte toutefois un bémol à cette position, expliquant que « si le but poursuivi est de recueillir des opinions de clientèles diversifiées afin de pouvoir établir des comparaisons, le recours à des groupes hétérogènes apparaît tout à fait approprié, mais en tenant le plus possible compte des difficultés qui peuvent se

présenter tant sur le plan de la communication que du traitement ultérieur des données» (2007 : 32). Geoffrion (2009) et Boutin (2007) notent qu'au moment de choisir les participants, il importe également de vérifier la capacité des individus à discuter du sujet et à participer à un entretien.

Quant au nombre de groupes, Duschenes et Haegel sont d'avis qu'il dépend, en plus du nombre de critères touchant la population, du degré de structuration et de standardisation de l'organisation de la discussion (plus il est élevé, moins on a besoin de groupes) (2008 : 52). Boutin est d'avis que trois à cinq groupes permettent généralement d'arriver à un degré de saturation suffisant et qu'il faut assouplir les exigences dans le cas de travaux de mémoires ou de thèses (2007 : 43). En ce qui touche à la taille, soit au nombre de participants par groupe, les auteurs consultés s'entendent relativement, puisque Boutin (2007) suggère huit à douze personnes ; Geoffrion (2009) en propose sept à neuf, et Duschenes et Haegel (2008) cinq à dix. Pour composer les groupes, il s'agit tout d'abord d'établir des critères de sélection précis, puis de dresser une liste des participants potentiels (il est utile de se référer à des recensions de populations déjà établies) et enfin, de prendre contact avec les personnes sélectionnées (Boutin, 2007). Cette étape est également très importante. Il s'agit de présenter le projet dans ses grandes lignes, de vérifier si la personne répond réellement aux critères à l'aide de quelques questions et de la rassurer sur l'usage des renseignements qu'elle voudra bien partager (ibid. p.35). L'auteur recommande par ailleurs de confirmer par écrit le moment et le lieu de la rencontre, de même que d'établir un contrat avec les personnes invitées à se joindre au groupe (notamment en clarifiant : pourquoi la recherche ? pourquoi les avoir choisis ?). Il faut convaincre les personnes de participer puisque les défections sont monnaie courante (Duschene et Haegel, 2008).

Il existe beaucoup d'écrits sur le déroulement des entretiens de groupe, notamment sur l'organisation matérielle, la structuration de l'entretien, le rôle de l'animateur, les techniques et modes d'animation, de même que les dynamiques de groupe et types de participants. De façon générale, le groupe de discussion dure normalement d'une heure trente à deux heures et se structure en trois temps : phases d'introduction, de

discussion et de conclusion (Geoffrion, 2009)²⁵. L'entretien s'appuie sur une grille d'entretien (ou « guide de discussion ») qui résume les principaux thèmes à discuter en indiquant un ordre provisoire et une durée approximative pour chaque sujet. Boutin spécifie qu'elle doit également contenir tous les aspects méthodologiques à prendre en compte (2007). La grille d'entretien sert de repère général pour ne pas faire d'oublis importants, mais doit respecter la spontanéité des échanges (Geoffrion, 2009). Ainsi, l'animateur doit posséder un dispositif d'entretien structuré et précis, de façon à pouvoir permettre l'expression libre des participants tout en étant bien centré sur la discussion : il doit avoir «une présence bienveillante mais assez ferme pour que le groupe sente qu'il est entre bonnes mains» (Boutin, 2007 : 59). Il lui faut donc privilégier une attitude d'ouverture, de respect et de non-jugement, tout en adoptant une certaine directivité (ibid.).

L'entretien collectif présente bien entendu certaines limites. Au plan pratique, Boutin souligne qu'il est difficile et exigeant de sélectionner des sujets pour former un groupe, de trouver un lieu et un moment convenant à chacun, puis de réaliser une bonne gestion de la discussion collective (ibid.). Par ailleurs, cette technique ne favorise pas l'approfondissement d'un sujet donné lorsqu'il ne concerne que quelques-uns des participants et peut entraîner le silence de certaines personnes par gêne ou peur d'être jugé (ibid.). La possibilité que le groupe tente toujours de tendre vers un consensus et donc de restreindre les positions « dissidentes » est également notée par plusieurs auteurs (Maheu et Guberman, « s.d »; Geoffrion, 2009). Pour contrer ces limites, plusieurs suggèrent d'utiliser cette technique en complémentarité avec une autre. Boutin convient que la combinaison de l'entretien de groupe et de l'entretien individuel permet de saisir des thèmes sous des angles différents (2007). Quant à l'usage combiné de l'entretien collectif et de l'observation participante, elle revêt un intérêt certain et plus particulièrement en milieu naturel. L'observation participante « comble, en quelque sorte, la limite du temps imparti à la saisie des

²⁵ Boutin identifie plutôt cinq phases : mise en train, affrontement, politesse, maturité et séparation (2007). Tout comme Duchesne et Haegel (2008.), il est d'avis que l'entretien peut durer plusieurs heures s'il y a nécessité d'approfondissement.

phénomènes sociaux en profondeur » (Boutin, 2007 :79). En revanche, l'entretien de groupe peut « permettre au chercheur de vérifier de plus près et sous un autre angle des observations qu'il aurait effectuées in situ, en milieu naturel » (ibid.).

3.3. Choix opérés sur le terrain

3.3.1. Enquête de terrain

Mon enquête de terrain s'est déroulée en deux phases. Durant la première phase, j'ai effectué un séjour à Sept-Îles (et par la même occasion à Uashat et Maliotenam), du 2 au 12 août 2009. Ce séjour visait à me familiariser avec les lieux (puisque c'était là ma première visite) en réalisant un premier « grand tour » d'observation ; à obtenir l'approbation du Conseil de bande Uashat mak Mani-Utenam par souci d'éthique ; à réaliser deux entretiens exploratoires pour vérifier les orientations de ma recherche et les ajuster ; de même qu'à établir des premiers contacts avec des informateurs en vue des entretiens de groupe (puisque je ne connaissais personne encore dans la région). La deuxième phase de terrain a eu lieu un mois plus tard au même endroit, soit du 10 septembre au 7 octobre 2009, pour une durée totale sur le terrain d'un mois et demi. L'objectif principal convenu avec ma directrice était de procéder au recrutement afin d'organiser et de réaliser trois entretiens de groupe (qui se sont finalement transformés en quatre entretiens). L'objectif secondaire était de poursuivre l'observation par la même occasion, mais en priorisant l'organisation des entretiens, qui m'a demandé énormément de temps et d'énergie. Au total, vingt-quatre personnes ont participé aux divers entretiens.

3.3.2. Méthodologie utilisée pour les entretiens

3.3.2.1. La population à l'étude

Les personnes ciblées pour cette étude sont les adultes innus de la communauté d'Uashat mak Mani-Utenam ainsi que ceux vivant à Sept-Îles (quelle que soit leur communauté d'origine). La population à l'étude ne compte pas les Allochtones résidant dans la même région, puisque c'est le point de vue innu qui est recherché ici.

3.3.2.2. Les critères de sélection des sujets

En ce qui touche aux entretiens exploratoires, j'ai tenté d'obtenir l'avis de deux Innus qui soient bien ancrés dans leur communauté, par leur parcours professionnel ou personnel (des personnes qui soient à la fois des « témoins privilégiés » et des « membres du public cible » (Quivy et Van Campenhoudt, 2006). À des fins de diversification, je souhaitais interroger une femme et un homme. Quant aux entretiens collectifs, les critères de sélection communs aux quatre groupes étaient les suivants :

- Avoir 18 ans et plus (adultes)
- Se considérer comme Innu(e). Il est à noter que sur demande de l'ITUM, j'ai tenté d'obtenir le taux le plus élevé possible de participants dont *les deux* parents étaient innus (puisque cette donnée aurait des effets sur la façon de vivre les relations).
- Vivre à Sept-Îles, Uashat ou Maliotenam ou fréquenter la ville de Sept-Îles de façon soutenue.
- Posséder un niveau de français suffisant pour s'exprimer dans cette langue.
- Être intéressé(e) à participer à la recherche.

Les critères d'exclusion communs aux quatre groupes étaient simplement l'inverse des critères d'inclusion mentionnés ci-haut (par exemple : avoir 17 ans et moins). L'échantillonnage de cette recherche est non-probabiliste, c'est-à-dire qu'il n'assure pas une représentativité de la population étudiée. Il a été réalisé à l'aide d'informateurs clés (en « boule de neige ») en procédant à la création de sous-groupes selon une caractéristique particulière de la population, décrite dans le tableau suivant. Il s'agit donc également d'un échantillonnage à la fois orienté et stratifié (Huberman et Miles, 2003). L'échantillonnage a tenu compte des recommandations de Boutin (2007) et de Duschene et Heagel (2008) (voir sect. 3.2.3.2) en ce qui touche au degré d'interconnaissance entre les sujets, à l'homogénéité sociale minimale, au nombre et à la taille des groupes. Notamment, quoique non représentative, la sélection tenait compte du principe de diversification, c'est-à-dire qu'elle visait la plus grande diversité possible au niveau de l'âge, du sexe, du lieu de résidence, de la profession et de la classe sociale. À l'intérieur de chaque groupe, la sélection de personnes se connaissant peu entre elles a été favorisée lorsque cela s'est avéré possible.

Tableau 3.1.
Caractéristiques des groupes d'entretiens

| CARACTÉRISTIQUE DE LA POPULATION | CRITÈRES D'INCLUSION SPÉCIFIQUES À CHAQUE GROUPE |
|--|--|
| Groupe 1 : Jeunes étudiants | Être inscrit au Cégep de Sept-Îles Avoir 18 à 25 ans. |
| Groupe 2 : Personnes fréquentant le CAA-SÎ ²⁶ | Avoir déjà participé à des activités du CAA-SÎ |
| Groupe 3 : Acteurs locaux | Être une personne bien ancrée dans la communauté par son expertise personnelle ou professionnelle. |
| Groupe 4 : Intervenants sociaux | Travailler (ou avoir travaillé durant plusieurs années) à Sept-Îles, Uashat ou Maliotenam auprès des Innus, dans le domaine de la santé, des services sociaux ou de l'éducation. |

3.3.2.3. Les modalités de recrutement

Pour les entretiens exploratoires, il n'y a pas eu de recrutement à proprement parler, puisque j'ai simplement abordé deux personnes présentes à des colloques distincts portant sur les questions autochtones et qui répondaient tout à fait aux critères de sélection. J'ai dans un premier temps demandé leurs coordonnées en me présentant sommairement, puis j'ai communiqué avec chacun par écrit dans un deuxième temps pour expliquer mon projet de recherche plus en détail. Par chance, les deux personnes se sont montrées intéressées et ont offert de leur temps malgré leurs horaires chargés. Quant au recrutement en vue des entretiens de groupe, il a constitué le plus grand défi de mon enquête de terrain et a été réalisé de trois façons : à l'aide d'informateurs clés, par des lettres envoyées à divers organismes et à l'aide d'affiches posées dans divers organismes et lieux publics. Les informateurs clés ont été trouvés soit par effet boule de neige, soit au fil de l'observation participante, soit en téléphonant à des organismes (centres de services et de santé, musées, médias, entreprises, Conseil de bande, centres de loisirs...) repérés dans divers lieux de la ville et de la communauté (voir chap. IV).

²⁶ Ce choix a été fait dans l'espoir de rejoindre des gens plus marginalisés ou vivant hors communauté.

3.3.2.4. Instruments de recherche liés aux entretiens

Pour les entretiens exploratoires, une grille d'entrevue assez libre a été réalisée suivant les indications de Quivy et Van Campenhoudt (2006), tel qu'expliqué précédemment. Les entretiens de groupe ont été réalisés à l'aide d'une grille d'entretien qui suivait la méthode de Boutin (2007) (voir Appendice E).

3.3.3. Limites de mon étude

Outre celles qui sont propres à l'observation participante et à l'entretien de groupe, (voir sect. 2.1.2. et 2.3.2.), la présente recherche comporte quelques limites. Quoique diversifié, l'échantillonnage réalisé n'est pas représentatif de la population étudiée puisque non probabiliste. Par ailleurs, il est possible que l'animation des entretiens ait pu limiter l'expression de certaines idées. Comme mentionné par divers auteurs, l'animation des entretiens collectifs n'est pas simple et demande une certaine expertise. J'ai clairement noté une évolution dans la façon d'animer les entretiens de groupe lors de la transcription. Mes interventions se sont faites de moins en moins fréquentes au fil des entretiens, ce qui a laissé place aux silences et a beaucoup mieux permis le développement des points de vue. Il est possible que ceci puisse expliquer les réponses plus courtes des jeunes qui formaient le premier groupe. Cependant, les contraintes de temps (pour les jeunes) et de lieu (en ce qui touche au CAA-SÎ où des gens entraient et sortaient) ont également pu influencer certaines réponses. Le groupe du CAA-SÎ était également fort hétérogène et l'entretien s'est déroulé à la fois en français, en anglais et en innu-aimun (quelques échanges seulement), ce qui a pu limiter la discussion et l'expression d'idées. Quant à l'observation participante, la courte durée (un mois et demi) sur le terrain constitue une limite à une compréhension approfondie.

3.4. Analyse qualitative des données

La recherche qualitative prend racine dans le paradigme interprétatif (Fortin *et al.*, 2006) et dans l'approche compréhensive (Paillé et Mucchielli, 2003). Adoptant une méthodologie inductive, elle tente de comprendre les réalités telles que vécues par les

individus (Fortin *et al.*, 2006). Elle mise pour ce faire sur une compréhension élargie des phénomènes sociaux (reconnaissant leur complexité et leur multidimensionnalité) et considère la découverte et le processus comme des éléments essentiels de la démarche (ibid. ; Groulx, 1993). La recherche qualitative en travail social vise à « resocialiser les variables sociales, à recontextualiser les actions et les problèmes [...] » (Groulx, 1993 :21) en considérant les populations, groupes ou clientèles en tant que sujets de leur expérience (ibid.). Ainsi, l'analyse qualitative s'ancre dans « l'expérience essentielle de l'être humain lui-même, qui est la raison première et ultime de l'analyse » (Paillé et Mucchielli, 2003: 8). En utilisant les ressources de la langue, « outils de la représentation » (ibid :9), elle vise à saisir les significations que le sujet accorde à ses expériences. Le sens étant presque toujours issu de la mise en relation d'une idée avec une autre, l'analyste doit nécessairement effectuer un travail de contextualisation, c'est-à-dire une mise en relation du phénomène à l'étude avec des éléments de son environnement (ibid.). L'analyse qualitative produit donc des données (mots, expressions, phrases, icônes) qui expriment du sens dans le contexte précis de la cueillette de données : elles sont des données « de signification immédiate revêtant une forme discursive » (ibid. :19).

3.4.1. Analyse des données tirées de l'observation participante

La particularité de l'analyse des données issues de l'observation participante tient en ce que les phases d'observation et d'analyse se pratiquent de façon simultanée (Chauchat, 1985, cité par Deslauriers et Mayer, 2000). C'est cette particularité qu'Arborio et Fournier (2005) nomment le « dédoublement » du chercheur –le chercheur étant à la fois instrument de collecte de données et analyste de celles-ci– qui constitue la spécificité de l'analyse en observation participante.

Deslauriers et Mayer proposent de réaliser l'analyse de l'observation participante en deux temps. Tout d'abord, il s'agit d'organiser le corpus de recherche en se familiarisant avec le matériel. Les auteurs proposent de réaliser des « lectures flottantes » de façon à laisser parler le matériel pour en comprendre la logique et le sens (2000). Ensuite, il

faut réaliser l'analyse proprement dite, en débutant par une classification du matériau recueilli, notamment en regroupant les descriptions d'une part et les analyses de l'autre, ou en procédant à un classement thématique. Un certain codage est donc réalisé, afin de passer d'un inventaire des données à leur classement selon des catégories générales, puis à une insertion dans un compte-rendu (ibid.). La présentation des données tirées de l'observation participante devrait comprendre quatre éléments principaux. En premier lieu, elle contient de l'information détaillée sur la méthode de recherche utilisée, la réflexivité ou « capacité du chercheur de rendre compte de sa propre démarche » (Chapoulie, 1998, cité par Arborio et Fournier, 2005 :100) étant désormais un critère d'évaluation en recherche. En deuxième lieu, elle comporte des informations topologiques minimales visant à expliciter le contexte social, spatial et historique des observations. Ensuite, elle précise le processus de négociation de la présence du chercheur sur le terrain, incluant la position d'observation ainsi que l'auto-analyse personnelle réalisée, puisqu'elle est étroitement imbriquée à ce processus de négociation. Enfin, elle présentera les étapes de la recherche, en n'oubliant pas les errements, difficultés et réorientations en cours de route (ibid.).

Deux grands risques sont soulevés par Arborio et Fournier quant à la validité des données issues de l'observation participante : d'une part le risque que l'observateur mobilise des préjugés sociaux dans son interprétation (effets de la subjectivité du chercheur) et celui que les observés adaptent leur discours et actions à la présence du chercheur (2005). Si le premier risque sera minimisé à l'aide d'une auto-analyse rigoureuse, le deuxième pourra l'être par une réflexion sur les places et rôles que les observés accordent au chercheur, de même que par une attention portée aux motivations et intérêts qui expliquent la collaboration des participants à la recherche (ibid.). Pour la rédaction du rapport, il faut notamment contextualiser les données présentées (en spécifiant par exemple si les propos utilisés ont été enregistrés ou transcrits de mémoire ou en tentant de chiffrer les résultats lorsque possible) (ibid.). Bref, il s'agit de « limiter (sérieusement) les biais et [de] donner au lecteur les éléments nécessaires pour les situer » (Laperrière, 2009 :335).

3.4.2. Analyse qualitative des entretiens exploratoires

L'analyse des entretiens exploratoires s'inspire de l'analyse qualitative ; cependant elle est beaucoup moins approfondie. Dans l'entretien exploratoire, il faut s'attarder à l'information qui ressort de façon générale des propos des répondants (Quivy et Van Campenhoudt, 2006). Vu leurs visées particulières, on peut exploiter les entretiens exploratoires de façon très ouverte, sans utiliser de grille d'analyse précise. « La meilleure manière de s'y prendre consiste sans doute à écouter et réécouter les enregistrements les uns après les autres, à noter les pistes et les idées, à mettre en évidence les contradictions internes et les divergences de points de vue et à réfléchir à ce qu'ils pourraient bien révéler (ibid. :66) ». Au final, l'analyse se fera en dégagant les résultats principaux et en les structurant entre eux (ibid.).

3.4.3. Analyse de contenu des entretiens collectifs

L'analyse de contenu comprend diverses techniques de recherche et vise à évaluer l'importance de certains aspects du contenu manifeste ou latent d'une communication, orale ou écrite (Boutin, 2007). Appliquée aux entretiens de groupe, elle comporte des similitudes avec l'analyse de contenu des entretiens individuels, mais également plusieurs particularités qui sont propres à la dynamique de groupe et rendent la tâche plus complexe. De fait, selon Duchesne et Haegel, « la forme collective de l'entretien ne fait guère qu'amplifier les enjeux méthodologiques inhérents à l'analyse des entretiens en général » (2008 :83). En effet, les échanges en groupe peuvent donner l'impression qu'un certain thème est important ; alors qu'il s'agit en fait d'effets d'entraînement de participants sur d'autres. La particularité tient donc à ce que les participants construisent ensemble leurs représentations du phénomène au fil des échanges (ibid.). Boutin définit ainsi l'analyse de contenu dans le cas des entretiens collectifs : « méthode qui consiste à relever les messages clés émis par chacun des participants sur le plan individuel aussi bien que ceux qui ressortent des interactions dans le groupe, d'en saisir le sens et de les relier aux visées de la recherche » (2007 :103).

Les étapes de l'analyse de contenu diffèrent peu d'un auteur à l'autre et se découpent généralement en trois phases principales que sont la préparation, l'analyse et l'interprétation. La première phase (préparation) est le moment de s'approprier le contenu, de même que la logique des discours et des échanges, en réécoutant les enregistrements et en ordonnant les documents qui semblent les plus riches (Baribeau, 2009). C'est également le moment de transcrire, de préparer le codage en revoyant les cadres de référence, les questions de recherche et les objectifs, mais également de choisir une unité d'analyse. Ayant recensé les propos de divers auteurs sur les entretiens de groupe, Baribeau (ibid.) explique que le chercheur peut faire le choix de considérer comme unité d'analyse le groupe, l'individu dans le groupe ou les individus comme représentants d'une sous-culture, d'une classe sociale, ce qui orientera l'analyse et la théorisation²⁷. Ce choix, « qui ne peut être que relatif » devrait découler des questions de recherche posées (Duchesne et Haegel, 2008 : 88). Duchesne et Haegel proposent trois principes à suivre pour cette phase :

- s'interroger d'abord et avant tout sur ce qu'on ne comprend pas ;
- ne jamais écarter une intervention au motif qu'elle est « hors sujet », chercher plutôt à comprendre comment et par quoi elle est reliée à la discussion ;
- toujours postuler la pluralité du sens de chacune des interventions (2008 :95).

Il importe ici que le chercheur trouve un moyen de sortir du mode académique de pensée et de lecture, qu'il tente d'appréhender toute la complexité du matériel sans tout de suite le coller à son cadre théorique, qu'il effectue une mise à distance et tente de comprendre ce qui se joue entre les participants (ibid.).

Lors de la deuxième phase (analyse), il s'agit d'abord de « coder » en reliant les données à un terme, un concept ou une métaphore, à l'aide des mots des gens, des mots de la science ou à l'aide de codes émergents, de messages clés ou de résumés (Baribeau, 2009). Pour respecter la polysémie des échanges des entretiens de groupe, un élément

²⁷ Duchesne et Haegel identifient plutôt deux choix d'unité d'analyse : le groupe dans sa globalité (qui mène à la caractérisation de chacun des groupes, à la synthèse du contenu puis à la comparaison des groupes entre eux) ou les interactions entre les participants (qui mène à l'individualisation des participants pour comprendre le déroulement de la discussion) (2008).

peut être lié à plusieurs codes (Baribeau, 2009 ; Duchesne et Haegel, 2008). Il importe d'identifier à la fois les informations concernant chaque participant ou chaque groupe et celles portant sur le contexte de l'entretien. Les sections d'entretiens qui semblent les plus riches sont mises de côté pour être analysées plus tard en profondeur. Cette phase est aussi celle où il y a « catégorisation », c'est-à-dire définition de catégories conceptuelles –genre de « matrices de signification » (Baribeau, 2009)– regroupant plusieurs codes. La description des phénomènes à l'étude peut être faite par un mouvement de décontextualisation / recontextualisation des codes (façon la plus fréquente) par l'élaboration de portraits types à partir d'une grille, par des traitements statistiques ou par l'identification de thématiques où il y a divergences et convergences (ibid.). Pour analyser les échanges, des canevas spécifiques peuvent être utilisés : grille apparentée à la résolution de problèmes, déroulement temporel, narration d'événements ou de moments sensibles, plan dialectique avec thèses et antithèses, analyse de conflits, présentations des points de vue selon différents paramètres (avantages, inconvénients, résistances, etc.). En troisième phase, le chercheur peut en arriver à modéliser, en réalisant des allers-retours entre les données et la théorie, pour dépasser la description des faits et analyser le réseau de relations entre les différents éléments (ibid.). Baribeau note que la théorisation du phénomène à l'étude sera le plus souvent partielle (ibid.).

Pour Baribeau, la qualité de l'analyse de contenu des entretiens de groupe repose sur les critères usuels de validation de la recherche que sont la validité interne, la validité externe et la fidélité (ou fiabilité) (ibid.). Duchesne et Haegel soulignent qu'il existe encore peu d'écrits portant sur l'analyse spécifique des entretiens de groupe et qu'il importe donc de bien réfléchir à cette question et de rendre compte de la démarche utilisée de façon détaillée (2008). Entre autres précautions particulières à prendre pour assurer la fiabilité de l'analyse des entretiens de groupe, ils soutiennent que le chercheur doit s'interroger sur l'aspect fortuit ou non des effets de censure (ibid.). Ainsi, il doit tenter de comprendre pour quelles raisons certains parlent peu ou pas et si cela couvre ou non des opinions minoritaires ou dissidentes. Également, il importe d'appliquer le principe du « cas déviant » : il faut accorder une attention spéciale à ce

qui paraît hors norme ou contrecarre les intuitions premières afin de réajuster l'analyse. Puisque l'expression du conflit n'est pas encouragée dans les conversations, il est impératif de s'attarder aux moments où cela se produit dans les entretiens collectifs, de même qu'aux moments chargés en émotions. « Si les discussions de groupe normales révèlent l'éventail du discours acceptable, alors les moments sensibles en dessinent les frontières » (Kitzinger et Farquhar, 1999 : 156, cité par Duchesne et Haegel, 2008).

3.4.4. Démarche d'analyse des données tirées des entretiens

Les deux entretiens individuels exploratoires réalisés durant la première phase du terrain de recherche ont été analysés en s'inspirant des recommandations de Quivy et Van Campenhoudt (voir sect. 3.4.2.). Tout d'abord, les entrevues (d'une durée de 2h30 et 57 minutes) ont été intégralement transcrites. Plusieurs lectures flottantes ont été réalisées avec des annotations. Pour chaque entrevue, a été effectué un résumé de six à sept pages ainsi qu'une description et une brève interprétation de thèmes identifiés comme centraux pour chaque participant. Enfin, un document de réflexion a été rédigé afin de voir quelles réponses les participants apportaient aux trois questions de recherche et en quoi celles-ci devaient être reformulées. Lié au matériel tiré de l'observation participante, ceci a également mené à des réorientations au niveau du cadre théorique et de la grille d'entrevue pour les entretiens de groupes.

L'analyse des quatre entretiens collectifs a été réalisée de façon plus approfondie, en s'appuyant sur Boutin (2007), Duchesne et Haegel (2008) et Baribeau (2009) (voir sect. 3.4.3.). Dans un premier temps, les entretiens (d'une durée respective de 1h02, 1h17, 2h24 et 2h34) ont été transcrits dans leur intégralité et plusieurs lectures flottantes ont été réalisées afin de faire une mise à distance du cadre théorique. Suite à cette étape, le groupe a été choisi comme unité d'analyse. Puisque «ce choix ne peut être que relatif» (ibid.), des notes ont tout de même été prises quant à la dynamique générale et aux interactions entre les individus du groupe. Dans un deuxième temps, les verbatim d'entretien ont été découpés et résumés par une idée principale (un thème) qui se voulait le plus près possible des propos des participants. Ces thèmes et les

passages qui leur étaient reliés ont été transposés dans des fiches thématiques, totalisant 415 fiches. Après plusieurs relectures du cadre théorique, les thèmes ont été regroupés en catégories s'approchant le plus possible (mais sans forcer le matériel) de mon cadre d'analyse. Ces catégories ont enfin formé quatre mégas catégories, très près de mes repères conceptuels : l'espace urbain, les relations entre le sujet-acteur et l'altérité, et la marginalisation. Cette concordance a été facilitée par le fait que les repères théoriques et la grille d'entretiens collectifs avaient été réajustés à la suite de la première phase de terrain. La codification a subi plusieurs ajustements au fil des groupes et a par été plusieurs fois validée par ma directrice. Un tableau illustrant la répartition des fiches thématiques (par catégorie) pour chaque groupe est annexé à l'appendice A afin de permettre une vision d'ensemble du matériel récolté.

Dans un troisième temps, une description des catégories de chaque entretien a été réalisée, en tentant d'identifier les consensus et divergences de points de vue au sein des groupes. Une attention a également été portée aux effets de censure, aux moments sensibles et aux «cas déviants». Or, peu de réelles divergences ou de «cas déviants» ont été découverts. Bien que les participants aient été encouragés à émettre des opinions contraires à celles du groupe s'ils le souhaitaient, dans la majorité des cas les points de vue émis avaient pour réponse des approbations ou des silences. Ainsi, il a été difficile, voire impossible, d'identifier si les silences signifiaient des approbations, des désapprobations ou des effets de censure. Il a donc été décidé de simplement présenter les différents points de vue en les quantifiant le plus possible, c'est-à-dire en nommant le pseudonyme des participants se rattachant à l'idée émise. Ainsi, lorsqu'au chapitre V un point de vue est décrit comme étant celui *du groupe*, ceci signifie qu'il a reçu une approbation claire de pratiquement tous ses participants. Enfin, les quatre textes descriptifs de chaque entretien ont été réunis pour produire une comparaison entre les groupes et pour mettre en évidence les consensus, nuances et divergences de points de vue. C'est ce document abrégé qui est présenté au chapitre V. Lorsque cela s'y prêtait, des données tirées des entretiens exploratoires individuels ont été ajoutées pour appuyer, contredire ou nuancer certains points de vue. Le chapitre IV présente de façon

sommaire la démarche et le récit de l'observation participante, dans l'objectif de réaliser une certaine triangulation des données.

3.5. Considérations éthiques

Malheureusement, les peuples autochtones ont trop souvent subi les conséquences néfastes de nombreux projets recherche qui ne respectaient ni leurs spécificités ni leur dignité. En plus des considérations éthiques usuelles, il importe donc d'appliquer des principes éthiques particuliers qui visent à éviter toute forme de colonialisme et à respecter, dans le processus même de la recherche, le principe d'autodétermination particulièrement cher aux Autochtones. Le « Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador », qui vise « à favoriser l'établissement d'un esprit de coopération et de respect mutuel entre les chercheurs et les Premières Nations » (APNQL, 2005 : 3) offre un cadre de référence clair à cet effet. Les principes directeurs sont le partage du pouvoir, l'équité et le respect entre la communauté et le chercheur (ibid.). Ceux-ci se traduisent plus spécifiquement par ces principes : « propriété collective de l'information par un groupe, contrôle de la recherche et de l'information par les Premières Nations, accès aux données et à leur gestion, possession physique [de copies des données] » (ibid.). Ceci passe notamment par une reconnaissance des savoirs autochtones et par le retour des résultats à la communauté, lequel constitue un principe éthique de première importance (Bariteau, 1985, cité par Jaccoud et Mayer, 1997).

Le cadre éthique de l'approche clinique correspond à une « éthique de la finitude » qui accueille l'idée d'incertitude à assumer (Rhéaume, 2007). Cette posture éthique intègre dans la recherche les principes d'ouverture démocratique des échanges et de visée émancipatoire de la démarche. Elle se caractérise par une préoccupation de sollicitude et un désir d'égalité. Aussi, elle permet le changement et l'émancipation des sujets-acteurs par le décroisement des savoirs qu'elle suppose et par la place qu'elle accorde à l'intersubjectivité et à la co-construction (ibid.). Quant à l'approche interculturelle, elle suppose une « éthique de l'altérité » qui émerge des tensions entre universalité des valeurs et singularité des situations (Abdallah-Pretceille, 2005). Cette

éthique, fondée sur l'ontologie, s'appuie « sur une exigence de la liberté d'autrui et sur le respect de sa complexité, de sa non-transparence, de ses contradictions » (ibid. :69).

Cette étude a obtenu un brevet déontologique du Sous-comité d'admission et d'évaluation (SCAE) de l'École de travail social de l'UQAM, ayant démontré qu'elle satisfaisait à ses exigences éthiques, notamment quant à l'obtention d'un consentement libre et éclairé de la part des participants, de la confidentialité et de l'anonymat, de même que des risques potentiels liés à une participation à la recherche (ici très minimes). Parmi les précautions décrites dans ce brevet, mentionnons que les participants ont reçu toute l'information nécessaire avant chaque entretien (oralement, ainsi que par le biais d'une lettre de présentation de la recherche et d'un formulaire de consentement détaillé) et ont été informés qu'ils pouvaient en tout temps refuser de répondre à une question ou se retirer de la recherche, sans préjudice pour eux. Il y a eu entente verbale avant chaque entretien collectif quant aux règles de procédures à suivre pour respecter chacun des participants du groupe. De plus, aucune question n'a été posée sur les expériences personnelles des participants, afin de réduire les risques de vivre des sentiments désagréables ou douloureux. Afin de minimiser l'autorité de la chercheuse allochtone, les entretiens ont été réalisés en groupe et ont pris place directement dans la communauté, sur le territoire d'Uashat. Les participants n'ont pas été rémunérés vu le statut d'étudiante de la chercheuse mais un repas leur a été offert. Enfin, le consentement du Conseil de bande de la communauté (l'ITUM) a été obtenu lors des premiers jours sur le terrain, avant même de commencer l'enquête et les participants ont été informés de cet accord. La restitution des résultats à la communauté et aux participants sera également assurée par un retour sur le terrain.

CHAPITRE IV

DÉMARCHE D'OBSERVATION ET CONTEXTE DE LA RECHERCHE

Ce court chapitre a pour but de présenter ma démarche d'observation participante et de situer le contexte social, historique et spatial de la recherche. Il vise également à fournir une brève auto-analyse afin de circonscrire les biais pouvant être liés à ma subjectivité.

4.1. Démarche d'observation participante

Dans le cadre de cette recherche, l'observation participante a été réalisée tout d'abord au sens de Peretz (1998, cité dans Lapassade, 2006) : comme «mode de présence» de la chercheuse au sein du milieu étudié. Il s'agissait de la troisième technique de collecte de données, visant à compléter les entretiens individuels et collectifs. Celle-ci s'est donc avérée modeste, vu les limites de temps et de ressources qui étaient les miennes. La position d'observation adoptée a été celle d'observateur-comme-participant (Gold, 2003) et j'ai choisi de consigner toutes les données (observations et implications personnelles) dans un seul journal de terrain, tel que suggéré par Lapassade (2006). Ont été consignés les étapes et le déroulement de la recherche, des comptes-rendus de tous les entretiens réalisés, les propos de personnes rencontrées (à partir d'un calepin de notes), une auto-analyse personnelle et deux tableaux des lieux observés dans la ville. Ces observations écrites totalisent environ soixante pages. Plusieurs journaux locaux, dépliants d'organismes et affiches ont également été amassés. Aucune grille d'observation n'a été utilisée. Enfin, dû au trop grand volume de données recueillies, j'ai

dû faire le choix de traiter les données issues de l'observation participante de façon minimale, en les utilisant pour orienter mes choix et interprétations, mais sans en faire la présentation exhaustive. Pour rédiger la section suivante, j'ai simplement effectué des lectures flottantes et une catégorisation thématique sommaire. Cette section constitue un bref compte-rendu de l'observation participante réalisée lors de mes deux phases de terrain. Elle comprend un récit sommaire de la recherche, quelques informations sur les relations tirées des propos d'informateurs allochtones et innus, quelques observations sur la fréquentation des lieux par les deux groupes, ainsi qu'une petite auto-analyse.

L'expérience de terrain a été pour moi fort plaisante et très riche en découvertes. En plus d'une rencontre avec des membres de l'ITUM pour valider la recherche, j'ai également pu assister au Festival Innu Nikamu durant deux jours, ce qui m'a donné la chance d'avoir des conversations très riches avec des Innus présents. Les Journées de la culture et le Symposium de peintures Mamu m'ont également permis le même type de contacts. J'ai de plus visité les deux musées de la ville, fait plusieurs fois de l'observation dans les centres d'achats, les restaurants et les cafés, passé du temps à la bibliothèque et au centre socio-récréatif et visité le Cégep ainsi que le centre d'études de l'UQAC. Dans une autre veine, j'ai assisté à trois spectacles et à une soirée Kino, je suis sortie au cinéma, dans les deux discothèques et dans des bars, j'ai fait plusieurs des promenades du guide touristique, j'ai visité Uashat, Maliotenam, la Pointe de Moisie et les Îles, puis j'ai parcouru bon nombre de rues de la ville. Bref, j'ai tenté du mieux possible de comprendre la dynamique de Sept-Îles et d'en connaître les principaux espaces. Cette démarche a été grandement facilitée par le choix de séjourner à l'Auberge de jeunesse de la ville, où j'ai noué quelques amitiés. En effet, plusieurs citoyens de la ville côtoient ce lieu charmant, des chambreurs (professeurs, travailleurs saisonniers, chercheurs...) y vivent et le personnel qui y réside (une famille et quelques employés) est d'une grande convivialité. Tous les gens rencontrés ont été informés de mon sujet de recherche.

L'arrivée à Sept-Îles a été marquée par bon nombre de contacts imprévus avec des Allochtones rencontrés au hasard du chemin et par leurs réactions vives face à mon sujet d'étude. Plusieurs souhaitaient donner eux aussi leur point de vue sur les relations

et m'offrir de l'aide pour réaliser la recherche. Il n'a pas été facile de tenir la position fixée au départ : recueillir le point de vue des Innus. Si la proximité (et les amitiés) avec les Innus était notable à l'Auberge de jeunesse, une bonne partie des autres Allochtones rencontrés ont plutôt insisté sur les difficultés et les tensions dans leurs contacts avec les Innus. J'ai de fait été témoin de plusieurs commentaires préjudiciables et dévalorisants à l'égard des Autochtones, dont trois épisodes m'ont particulièrement troublée par leur dureté. Parmi les irritations dont on m'a fait part, une partie semblait s'ancrer dans la désinformation quant aux droits et à la situation financière des Innus (par exemple les droits de chasse et pêche, le budget du Conseil de bande, l'exemption de taxes ou l'utilisation d'infrastructures allochtones). Une autre partie de ces propos relevait du racisme ou de la peur de l'autre (notamment l'insistance sur les problèmes de toxicomanie, de dépendance et de violence ou encore l'idée de danger lié aux Innus). Enfin, un dernier type de commentaires semblait provenir de difficultés interculturelles, telles les différences dans la conception du temps ou la culture du travail. Cependant, j'ai également pu observer d'excellentes relations entre individus des deux groupes et entendu plusieurs propos positifs sur les Innus.

Au fil du recrutement et de la participation à divers événements, j'ai eu la chance de discuter de mon sujet de recherche avec une vingtaine d'Innus n'ayant finalement pas participé aux entretiens²⁸. Les notes d'observation participante portant sur ces propos concordent étonnamment bien avec le point de vue des participants aux entretiens collectifs, présenté au chapitre suivant. Ainsi, les Innus rencontrés m'ont parlé en premier lieu de l'histoire des relations, particulièrement des conséquences du pensionnat sur leur identité collective et leurs conditions de vie, du racisme vécu au quotidien (dans plusieurs cas, le sujet a suscité des émotions de colère chez les personnes qui témoignaient de leur expérience), des difficultés liées à l'utilisation du français comme langue seconde, des conflits territoriaux quant à l'agrandissement de la communauté, du manque de reconnaissance de l'apport économique des Innus dans la

²⁸ Notamment, un groupe de quatre acteurs locaux rencontrés lors du recrutement m'a parlé des relations avec les Allochtones à Sept-Îles durant près d'une heure. J'ai ensuite transcrit la discussion de mémoire et la leur ait fait parvenir pour validation, sans toutefois recevoir de rétroaction sur ce document.

ville (et de la réticence des Allochtones à partager les avantages économiques liés aux ressources naturelles), des particularités du métissage, de même que de leur désir d'une réelle collaboration dans le respect des différences. Les Innus, comme les Allochtones, ont aussi beaucoup parlé des conflits récents survenus entre les groupes (sect. 4.2.2).

En tant qu'étrangère à la région, j'ai été marquée à mon arrivée par la présence innue dans la ville. Suite à mes deux séjours, deux lieux ont particulièrement attiré mon attention : les deux centres d'achats et leurs cafés, qui semblent au cœur des contacts intergroupes, ainsi que les deux discothèques, où au contraire la division de l'espace entre Innus et Allochtones est indéniable. Lors de mes deux jours d'observation à Innu Nikamu, j'ai estimé à environ 20 personnes (sur plusieurs centaines de spectateurs) les Allochtones présents. J'ai d'ailleurs été surprise du peu de visibilité offert dans la ville et au centre d'informations touristiques à cet événement important et fort réussi. Le Symposium de peintures Mamu réunissant des artistes des deux groupes a semblé présenter un pourcentage un peu plus grand d'Allochtones (estimé à un tiers) et plus de visibilité. Contrairement aux avertissements donnés par plusieurs Allochtones, je n'ai senti que très peu de mépris ou de racisme dans mes contacts avec les Autochtones de la région. Au contraire, j'ai plutôt été marquée par la chaleur, l'ouverture et la générosité de l'accueil que l'on m'a accordé. L'aide de plusieurs personnes (que je ne peux nommer afin d'assurer leur confidentialité) a été extrêmement précieuse, notamment pour le recrutement. J'ai été séduite par les rires continuels qui accompagnaient les conversations (malgré des sujets difficiles), de même que par les propos imagés et les légendes partagées par certains interlocuteurs au fil des discussions.

Au chapitre des difficultés vécues sur le terrain, je dois dire que le recrutement a constitué un défi tout particulier puisque j'allais seule dans une ville où j'étais au départ sans contact. Une semaine complète a été consacrée à tenter de trouver les coordonnées des noms recommandés ici et là, à poser des affiches, à écrire lettres et courriels et à faire des appels répétés (parfois quotidiens) à diverses personnes qui ne me connaissaient pas. Il faut dire que la saison de l'année était particulièrement mal

choisie : il s'agissait de celle de la chasse et beaucoup d'endroits étaient fermés. Plusieurs personnes ayant confirmé leur présence ne se sont pas présentées aux entrevues et il a été ardu de faire concorder les horaires de chacun pour mettre sur pied des groupes qui respectaient les critères établis. À plusieurs reprises on m'a dit que je ne parviendrais pas à mobiliser les gens et trois fois, les personnes que j'ai abordées m'ont demandé de quitter l'endroit sitôt le mot « recherche » nommé. À ce titre, ma plus grande difficulté a été celle de présenter trois caractéristiques qui suscitaient souvent des réactions négatives : faire de la recherche, étudier en travail social (la protection de la jeunesse hantant les imaginaires) et provenir de Montréal. Tout particulièrement, le chapeau d'apprentie chercheuse, dans un milieu fortement marqué par les passages sans suite d'étudiants ou d'équipes de recherche n'étant jamais revenus présenter leurs résultats à la communauté, s'est avéré pour moi difficile à porter. Quant aux biais, il est vrai que mon regard était teinté par les lectures issues de ma problématique, ainsi que par le fait d'être allochtone. Cependant, plusieurs expériences interculturelles ont pu constituer une force au niveau de la connaissance de soi et de la mise à l'écart de filtres à la communication (verbale et non verbale).

4.2. Informations topologiques : le contexte des entretiens

Cette section propose un portrait sommaire du contexte spatial et social dans lesquels ont pris place les entretiens et l'observation participante, afin de mieux situer mes données. Les informations présentées ici ne sont pas exhaustives et proviennent des entretiens exploratoires et de l'observation participante.

4.2.1. Le contexte spatial

La figure 5.1. insérée en page suivante présente une partie de la carte de la ville, adaptée du « Guide pratique pour un séjour à Sept-Îles » (Corporation touristique de Sept-Îles, 2008). Le territoire réel de la ville va au-delà de cette carte, tant à l'Ouest, au Nord qu'à l'Est. Rappelons que la communauté d'Uashat mak Mani-Utenam, divisée en deux localités, comporte Uashat qui est directement enclavé dans la ville et Maliotenam, qui se situe à seize kilomètres à l'Est de celle-ci, près de la route 138.

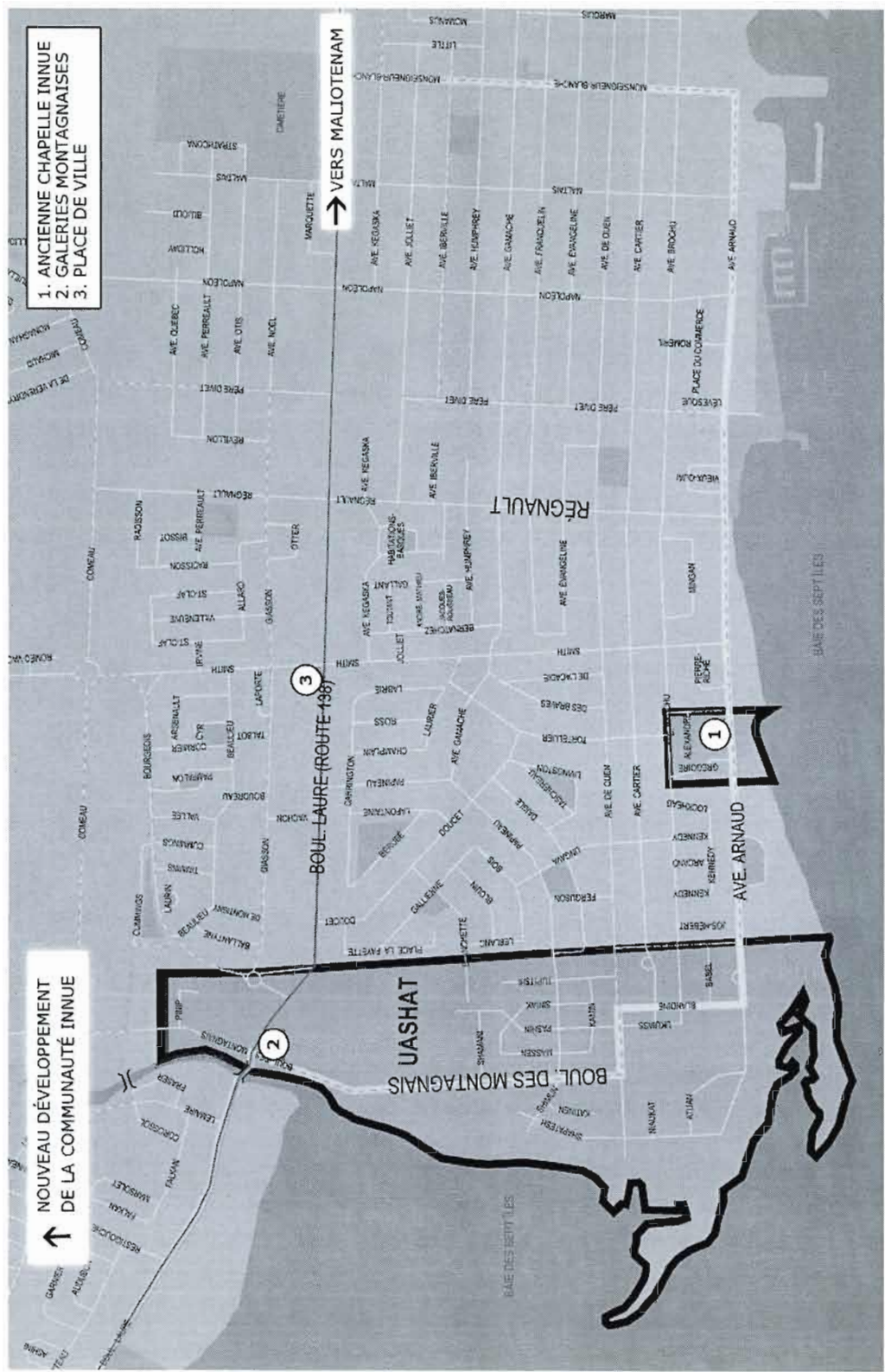


Figure 4.1. Carte de la Ville de Sept-Îles

Pour le visiteur qui entre pour la première fois dans la ville, il est frappant de constater que Sept-Îles et Uashat partagent plusieurs artères principales (les avenues Arnaud, Brochu, Cartier, DeQuen et le boulevard Laure par exemple), qui traversent les deux territoires en conservant le même nom. De plus, le Centre d'achats innu Les Galeries Montagnaises est situé sur le boulevard Laure, tout près des commerces allochtones. De la même façon, les résidences situées à Uashat sont directement voisines de celles qui se trouvent à Sept-Îles dans les quartiers adjacents. Par ailleurs, un petit espace situé près du Fleuve entre les rues Arnaud et Brochu, à l'Est de Grégoire, appartient à Uashat et abrite l'ancienne chapelle innue. Quant au nouveau développement de la communauté dont il sera question dans les entretiens, il se situe au nord de la partie illustrée par la carte, à l'ouest du boulevard des Montagnais. La division d'Uashat mak Mani-Utenam en quatre espaces constitue un trait tout à fait particulier, voire unique au Québec.

Uashat comprend plusieurs ressources dont entre autres : l'école primaire Johnny Pilot et l'école secondaire Manikanetish, l'édifice de l'ITUM, un poste de police, le centre de santé et de services sociaux Uauitshitun, deux foyers de groupes pour adolescents, une maison d'hébergement, un centre de femmes, l'Institut Tshakapesh, le Musée Shaputuan, le centre commercial Les Galeries Montagnaises, une chapelle historique, une église baptiste et une église catholique, le journal *Innuvelle* et un poste de radio. Maliotenam compte aussi l'école primaire Tshishteshinu, un centre de santé et l'ancien édifice du pensionnat. Dans chacune des deux localités, on retrouve un centre communautaire, un centre de la petite enfance, une piscine, un terrain de jeux, un dépanneur, un casse-croûte et plusieurs entreprises innues. Dans la ville se trouvent plusieurs institutions régionales innues (organismes politiques ou offrant des services sociaux et de santé) qui prennent majoritairement place dans l'édifice adjacent au CAA-SÎ (près du centre commercial Place de Ville)²⁹ et plusieurs entreprises autochtones. Les Habitats Métis du Nord (liés à la Corporation Waskahegen) mentionnés dans les entrevues se situent sur la rue Régault, au nord du Boulevard Laure.³⁰

²⁹ Le CAA-SÎ, qui était au 350 rue Smith, est déménagé en 2011 et se situe actuellement au 6, rue Napoléon.

³⁰ Cette liste s'avère partielle, faute de ressources pour la compléter. Le Conseil de bande a toutefois maintenant un site web en ligne, qui contient des informations sur le sujet (ITUM, 2011).

4.2.2. Le contexte social et historique

Le terrain de recherche a pris place dans une période particulièrement mouvementée, où sont survenus plusieurs événements affectant les relations entre Innus et Allochtones. En premier plan, il faut mentionner un conflit ayant eu lieu au bar Le Toxedo de Sept-Îles le 10 juillet 2009 (soit trois semaines avant mon arrivée à Sept-Îles) et qui a suscité beaucoup de réactions chez les Allochtones de la ville. En effet, durant ce conflit, un infirmier allochtone de vingt-six ans a été agressé par deux jeunes Innus (de seize et vingt-deux ans) et s'est retrouvé plusieurs semaines dans un état critique suite aux graves blessures subies. Le 18 septembre, un incendie criminel au Quai de Mingan allumé par trois adolescents innus (de treize à quinze ans) a encore une fois causé quelques tensions. Une manifestation du mouvement *Sept-Îles sans Uranium* et des élections municipales étaient aussi au cœur de l'actualité locale fin octobre et début novembre. D'une part, Marc Fafard, président de *Sept-Îles sans Uranium*, se présentait alors comme candidat à la mairie de Sept-Îles. D'autre part, les liens de celui-ci avec les Innus sont bien connus puisqu'il est demeuré longtemps dans la communauté et a été marié à une Innue. Fait nouveau : se présentait aussi comme conseiller dans son équipe l'avocat innu Jonathan Genest-Jourdain. Le droit de vote des Innus aux élections municipales a donc suscité de nombreuses discussions à l'automne et quelques tensions. De façon plus large, on peut dire que l'affaire de l'île René Levasseur, l'entente de principe basée sur l'Approche commune (sect. 1.4.1 et 1.4.3.) et un projet hydro-électrique contesté sur la rivière la Romaine étaient tous autant d'événements teintant toujours les relations à cette époque.

4.3. Présentation des participants

Il sera question ici de dresser un portrait général des participants à l'étude (incluant les deux participants aux entretiens individuels) en donnant quelques faits saillants tirés de questionnaires sociodémographiques distribués dans tous les groupes (voir l'appendice F). Afin de protéger l'anonymat des participants (qui vivent dans une communauté où beaucoup se connaissent), les profils de groupe ne seront pas

développés ici. Rappelons que les participants étaient divisés en quatre groupes : jeunes, personnes fréquentant le CAA-SÎ, acteurs locaux et intervenants.

- Au total, 22 personnes ont participé aux entretiens. Un tiers (7) sont des hommes et deux tiers (15) des femmes.
- La moyenne d'âge des participants est de 40 ans.
- Un tiers des participants est issu de parents mixtes (soit 8 personnes, 3 hommes et 5 femmes). Parmi ceux-ci, 7 sur 8 ont une mère innue et un père non-autochtone.
- La moitié (11) des participants est célibataire, contre 20% (5) qui s'est déclaré "en couple", 12.5% (3) qui s'est dit "marié" et 12.5% (3) "divorcé".
- Le nombre moyen d'enfants du groupe est de 1.45, considérant que trois participants ont moins de 20 ans. Ainsi, cinq personnes n'ont aucun enfant, neuf en ont de un à deux et huit ont trois enfants et plus.
- Seize personnes (72%) ont complété leurs études secondaires, cinq ne les ont pas terminées et une les réalisait au moment de l'entretien. Douze participants (54%) ont mené des études collégiales à terme et les cinq jeunes de moins de 26 ans les réalisaient au moment de l'entretien³¹. Enfin, sept participants (32%) détenaient un baccalauréat, quatre ont initié des études universitaires sans les compléter et une personne suivait des cours universitaires au moment de l'entretien.
- Seize participants (73%) ont un emploi et six n'en ont pas (dont trois jeunes). Parmi les premiers, dix personnes travaillent dans le domaine large de la santé et des services sociaux (ce qui inclut ici les organismes communautaires et tous les types de services gouvernementaux), trois personnes ont un emploi dans le domaine culturel, deux dans les services de vente ou de restauration. Parmi ces personnes, quatre occupent des postes de coordination ou de direction.
- Parmi les participants, sept personnes ont grandi à Maliotenam, trois à Uashat, trois à Sept-Îles, huit dans d'autres lieux de la Côte-Nord et deux, ailleurs au Québec. Plus de la moitié (59%) était donc originaire d'Uashat mak Mani-Utenam ou de Sept-Îles.
- Au moment de l'entretien, neuf personnes résidaient à Uashat, huit à Sept-Îles, deux à Maliotenam et trois avaient leur résidence principale dans une autre ville. Ainsi, les participants étaient en très grande majorité (86%) des habitants d'Uashat mak Mani-Utenam ou de Sept-Îles. Quant aux trois personnes qui vivaient hors de cette zone, deux y avaient cependant grandi et une fréquentait régulièrement la ville depuis trente-cinq ans. Dix-huit participants avaient vécu dans d'autres villes, dont les plus nommées sont Québec (13), Montréal (5), Chicoutimi (4) et Ottawa (3).
- À la question «Quels lieux fréquentez-vous le plus souvent dans la ville?», la moitié 47% des répondants nomment les Galeries Montagnaises, 26% la bibliothèque municipale, 21% le centre socio-récréatif et le CAA-SÎ, 16 % le cinéma (tous des jeunes) ou les restaurants et 10% des personnes répondent le Thompson, l'aréna, la Place de ville ou l'hôpital. Sept autres lieux sont nommés par une seule personne.

³¹ Outre les quatre étudiants, une personne de 22 ans a participé à un autre entretien. Une personne n'ayant pas terminé ses études secondaires avait toutefois complété une attestation d'études collégiales.

À la lumière de ces informations, il est intéressant de noter que la moyenne d'âge des participants est nettement supérieure à celle de la population d'Uashat mak Mani-Utenam, dont plus de la moitié a moins de vingt-cinq ans (voir portrait en problématique). Également, il est manifeste que les participants à l'étude sont parmi les plus scolarisés (puisque selon les données de Statistiques Canada, 40% de la population de cette communauté ne détient pas de diplôme d'études secondaires) et présentent un taux d'emploi beaucoup plus élevé que celui de la population innue en général.

Le tableau suivant présente les pseudonymes donnés aux participants de chacun des groupes et des deux entretiens individuels exploratoires, afin que le lecteur puisse s'y retrouver plus facilement dans le chapitre suivant. Il est à noter que le point de vue des participants du groupe du CAA-SÎ n'engage en rien le centre lui-même, qui a eu la gentillesse d'offrir ses locaux et de diffuser la recherche.

Tableau 4.1.
Pseudonymes des participants aux entretiens

| Groupe | Pseudonymes |
|--|---|
| Entretiens individuels exploratoires | Sophie et Robert. |
| Groupe 1 : Jeunes étudiants du Cégep de Sept-Îles | Samuel, Sara, Émilie et Èva. |
| Groupe 2 : Personnes fréquentant le CAA-SÎ | Myriam, Michel, Marie, Tom, Ariane, Lucie et Philippe (les deux derniers ne sont pas cités, étant peu intervenus). Deux autres personnes ont participé en silence à tout l'entretien. |
| Groupe 3 : Acteurs locaux | Mireille, Luc et Léo. |
| Groupe 4 : Intervenants sociaux | Audrey, Anne, Josée, Simon, Aline et Germaine Mesténapéo ³² . |

³² Madame Mesténapéo a préféré dévoiler son identité.

CHAPITRE V

PRÉSENTATION ET ANALYSE DES DONNÉES ISSUES DES ENTRETIENS

Ce chapitre présente les données issues des entretiens de groupe, qui sont parfois appuyées, nuancées ou contredites par les données tirées des entretiens exploratoires lorsque celles-ci y réfèrent directement. Le chapitre se divise en trois grandes sections que sont l'espace urbain, les relations entre le sujet-acteur et l'altérité, ainsi que la concitoyenneté. Dans le but de faciliter le repérage d'informations, le lecteur trouvera une présentation des idées principales en début de chaque sous-section, de même qu'un sommaire à la fin des trois sections principales.

5.1. L'espace urbain

5.1.1. Sept-Îles : dynamisme urbain et effervescence économique

Invités à décrire Sept-Îles, les participants des groupes d'intervenants et d'acteurs locaux tracent le portrait d'une ville dynamique sur plusieurs plans, qui propose une belle qualité de vie en misant notamment sur l'accessibilité, de même que sur la proximité des ressources naturelles. Par ailleurs, conjointement à trois participants du groupe du CAA-SÎ, ils notent que la ville est en pleine effervescence économique depuis qu'elle a varié ses activités. Les jeunes décrivent la ville avec moins d'enthousiasme, voire avec un certain désintérêt, à l'exception de l'un d'entre eux qui s'y sent chez lui.

Trois participants du groupe d'intervenants s'entendent pour dire que Sept-Îles est une ville fort dynamique sur plusieurs plans, qui offre beaucoup d'activités culturelles et sportives, auxquelles les gens participent en grand nombre. Entre autres choses, Sept-Îles est reconnue pour être une «ville de volleyball» et de hockey. Audrey, intervenante,

apprécie particulièrement l'accessibilité des ressources naturelles, qui offre un «bel équilibre entre le travail et les loisirs». Beaucoup de gens de la Basse-Côte-Nord s'établissent à Sept-Îles justement car la ville présente beaucoup d'activités pour leurs enfants et de services. Une participante du groupe d'acteurs locaux abonde dans le même sens en affirmant que la ville propose une belle qualité de vie et est agréable, en ce sens où la nature se trouve à proximité, où il y a un bon lot d'activités et de loisirs pour les enfants comme pour les adultes. C'est une ville qui mise sur l'accessibilité nott-elle, tout comme Audrey. Sophie, participante à un entretien individuel, décrit elle aussi la ville en axant sur son accès à la nature et sa beauté. Alors que les participants du Centre d'amitié autochtone (CAA-SÎ) se prononcent très peu sur la ville³³, la description des jeunes apparaît un peu moins élogieuse que celle des deux autres groupes. Une première étudiante qualifie Sept-Îles de «petite ville» en expliquant qu'il y a peu d'habitants qui y vivent et «rien d'intéressant à faire». Elle est d'avis que les gens y font toujours la même routine. Deux autres jeunes considèrent que la ville est plutôt petite, mais «correcte». En revanche, Samuel, un étudiant qui aime bien la taille de la ville, dit pour sa part avoir toujours hâte d'y revenir lorsqu'il va à l'extérieur. Même s'il admet du bout des lèvres qu'il y a peu de choses à faire à Sept-Îles, il dit : «c'est comme ma ville à moi, j'aime ça ici, vivre ici».

Deux groupes, les acteurs locaux et les intervenants, décrivent Sept-Îles comme une ville en pleine effervescence économique qui vit de l'industrie minière et de la transformation de l'aluminium. Une intervenante la présente comme «une ville d'ouvriers». Cette appellation est reprise à la fois par Robert, qui a pris part à un entretien individuel, et par une participante du CAA-SÎ qui note que les emplois se situent dans le secteur des industries, des usines ou de la restauration. Il s'agit en majorité d'emplois au salaire minimum, qui demandent peu d'études explique-t-elle. Robert, qui insiste à plusieurs reprises sur le fait que les gens de Sept-Îles sont tout d'abord «des travailleurs», constate lui aussi qu'il y a peu d'emplois «intellectuels»

³³ La glace a été plus difficile à briser dans ce groupe, dû au nombre plus élevé de participants de même qu'à leur hétérogénéité et surtout, à cause de la barrière de la langue, plus manifeste. Cette question étant la première on ne peut présupposer que le silence signifie un désintérêt face à la question de l'espace urbain.

dans la ville. Michel, participant au groupe du CAA-SÎ, relate que Sept-Îles, autrefois poste de traite, a vécu un grand développement alors que son économie était basée sur les mines de fer. Il raconte la panique vécue par les habitants de la ville au moment du *crash* du fer au début des années 1980. À ce sujet, Robert spécifie que si les Allochtones sont partis, les Innus eux, sont restés malgré la fermeture. Aujourd'hui la ville s'est reconstruite autour d'une économie un peu plus variée incluant entre autres le tourisme et la pêche, explique Michel. Au dynamisme économique, une intervenante ajoute que la ville démontre aussi un dynamisme politique. Pour deux participants, un jeune et une actrice locale, il importe de mentionner que Sept-Îles compte deux communautés qui se côtoient : la communauté innue et la « communauté blanche ».

5.1.2. Fréquentation de certains endroits et rapport à ces espaces

Les Innus fréquentent une grande variété d'endroits dans la ville : les écoles, les espaces marchands (tels que les magasins et restaurants), des espaces culturels et de loisirs, de même que des organismes offrant des services (comme l'hôpital). Certains lieux sont identifiés unanimement par tous les groupes et par les deux participants individuels comme des espaces fréquentés par les Innus. Il en va ainsi des Galeries Montagnaises, des restaurants, des écoles de la ville et des arénas (qui sont tous des lieux mixtes). Quant au rapport que les Innus entretiennent avec les différents espaces de la ville, il est teinté par certains événements historiques et par de nouvelles formes de ghettoïsation. Quelques participants racontent leurs expériences de cohabitation avec les Allochtones dans d'autres villes du Québec et les comparent avec celles vécues à Sept-Îles. Dans la grande majorité des cas, les expériences se sont avérées plus difficiles à Sept-Îles.

Robert, participant individuel, revient plusieurs fois sur l'idée d'une présence autochtone partout dans la ville, à une visibilité de plus en plus grande des Innus à Sept-Îles. Mireille, des acteurs locaux, note que la ville de Sept-Îles est devenue en quelque sorte « la capitale de la Côte-Nord pour les Innus » de toutes les communautés, qui y viennent souvent. Une participante du CAA-SÎ constate à cet effet que les relations sont plus difficiles pour les Innus qui proviennent des communautés de la Basse-Côte-Nord et qui n'ont jamais habité en ville ou fréquenté des Allochtones. Inversement, le contact est plus facile pour les Innus qui ont déjà habité des grandes villes. Les lieux de la ville fréquentés par les Innus apparaissent dans le tableau en page suivante.

Tableau 5.1. Fréquentation des espaces urbains par les Innus (du point de vue des participants)

| Catégorie | Espaces fréquentés | Nommés par quel(s) groupe(s) | Commentaires des participants |
|---------------------------------|--|---|--|
| Établissements d'enseignement | Écoles primaires et secondaires | Tous ¹ | Il y a un grand pourcentage d'enfants innus dans les écoles. |
| | Cégep et centre d'études universitaires | Une intervenante | Certains Innus seulement y vont. |
| Espaces marchands | Restaurants | Tous | Partout dans la ville. |
| | Centre d'achat les Galeries montagnaises | Tous | |
| | Marchés, épiceries, dépanneurs, Café Suprême, Place de Ville | Jeunes | Les jeunes sont d'avis qu'Innus et Allochtones se croisent surtout dans des endroits publics. |
| | Arénas | Tous | |
| Espaces culturels ou de loisirs | Bar le Thompson | Jeunes et intervenants | Les intervenants notent que ce bar est fréquenté quasi exclusivement par des Innus. |
| | Bar le Clandestin | Intervenants | Selon les intervenants, le Clandestin est fréquenté quasi exclusivement par des Allochtones. Ce ne sont que les Innus issus d'une certaine classe sociale qui y vont. |
| | Cinéma | Jeunes | |
| | Centre socio-récréatif | CAA-Sî, jeunes (sans consensus), intervenants (sans consensus), un participant individuel | Dans deux groupes, quelqu'un est d'avis que les Innus ne fréquentent pas réellement cet endroit. Un acteur local croit que le fait que les Innus d'Uashat souhaitent avoir leur propre centre sportif démontre leur malaise à aller au centre socio-récréatif. |
| | | | |
| Organismes offrant des services | Hôpital CAA-Sî | CAA-Sî CAA-Sî | |
| Autres | Parcs | CAA-Sî | |

¹ « Tous » inclut les deux participants individuels.

Mireille, des acteurs locaux, relève que les relations que les gens d'Uashat entretiennent avec les Allochtones sont distinctes de celles entretenues par les Innus vivant à Maliotenam, à cause de la proximité d'Uashat avec la ville. Elle a souvent remarqué que les Allochtones sont plus facilement accueillis à Maliotenam. À l'inverse, le fait de vivre très proche de la « communauté blanche », de « vivre tout le temps avec quelqu'un qui te regarde comme si tu étais un moins que rien » pousse les Innus d'Uashat à développer un comportement défensif face aux Allochtones, à protéger en quelque sorte leur territoire, explique-t-elle. Elle voit là la raison pour laquelle certains n'hésiteraient pas à faire savoir aux Allochtones qu'ils ne sont pas les bienvenus à Uashat : si les Innus ne sont pas respectés, ils renvoient la pareille. Les deux participants individuels parlent eux aussi de cette distinction entre les gens d'Uashat et de Maliotenam. Ainsi, les Innus d'Uashat sont plus « agressifs » du fait de la « pression » de devoir « chaque jour confronter l'autre culture » ajoute-t-elle. À ce sujet, Robert note que ces constats ont été démontrés par la thèse du psychologue innu Jacques Kurtness (1983). De plus, les Innus d'Uashat « ont la réputation d'être des rebelles » puisqu'ils ont résisté à l'expropriation, note Sophie. Cet événement historique, raconté par le groupe des acteurs locaux et les deux participants individuels, semble avoir marqué de façon importante le rapport à l'espace des Innus. La partie de la ville « de l'ancienne réserve » où se trouvent la vieille chapelle et le cimetière innu et que Sophie, participante individuelle, nomme « Niaukat », présente pour les Innus une valeur particulière. En effet, ce lieu symbolise un combat historique mené pour conserver leur territoire et leur église face aux tentatives à demi réussies de déplacement des Innus et de prise de possession de leur territoire ancestral.

Par ailleurs, cet espace rappelle également l'époque où les Innus n'avaient pas le droit de circuler librement. Léo, membre du groupe des acteurs locaux, raconte l'ampleur des événements survenus dans l'ancienne réserve.

Il y avait une clôture, c'était une vraie enclave [...]. Ils fermaient les portes à telle heure puis les ouvraient à telle heure le matin. [...] La réserve était surveillée afin que personne ne sorte de là, pour ne pas déranger les... les immigrants là. Les Innus étaient complètement enfermés, considérés comme des étrangers sur leur propre territoire.

Sophie raconte elle aussi l'histoire de cet enfermement, que des aînés qu'elle connaît ont vécue. Pour Luc, acteur local, comme pour Robert, cette barrière autrefois matérielle, est toujours présente dans l'esprit des gens. En témoigne le quartier des blocs appartements qui est habité spécifiquement par des Innus à Sept-Îles et que même les conducteurs de taxi nomment « la troisième réserve », dit-il. Sophie définit de fait « les appartements de la rue Régneault » comme une forme de ghettoïsation. Le groupe d'intervenants parle également de ce quartier autour des Habitats Métis du Nord de la corporation Waskahegen et que Josée (intervenante) décrit comme « un lieu multiproblématique qui ne redore pas le blason des Autochtones ». Elle explique que la violence, la drogue, l'alcool et l'insalubrité font partie du quotidien de l'endroit, qu'elle habite depuis quelques années. Dans une autre ligne d'idées, l'histoire marque également les relations et l'espace à la Pointe de Moisie, où est demeuré selon les acteurs locaux un lien de fraternité entre Innus et Allochtones puisque les gens vivaient autrefois en harmonie ensemble à cet endroit (voir sect. 5.2.2.2.).

À la question « les Innus se sentent-ils chez eux à Sept-Îles ? », Mireille du groupe des acteurs locaux, est d'avis que oui, sur leur territoire, mais pas dans la ville même, puisque les gens « vivent dans le regard de l'autre et sentent qu'ils ne sont pas chez eux ». Elle relève par exemple que les Innus qui vont au centre d'achat de la Place de Ville se font souvent regarder ou parler de façon méprisante par les Allochtones, afin qu'ils comprennent qu'ils devraient plutôt faire leurs achats aux Galeries Montagnaises puisque la Place de Ville, « c'est le magasin des Blancs ». Dans le même esprit, Robert, participant individuel, croit que les Innus préféreraient rester dans la communauté où ils ont leur vie sociale. Ils vont surtout en ville pour faire leurs achats ou travailler. Robert ajoute que ce sentiment va parfois jusqu'au refus de se former, chez les jeunes, pour ne pas se sentir obligés d'aller travailler à l'extérieur de la communauté. Face à la même question posée aux jeunes (se sentent-ils chez eux à Sept-Îles?), Éva répond que pour elle, « c'est plus ou moins » alors que Sara admet qu'il est rare qu'elle y soit, puisqu'elle passe tout son temps à Maliotenam. Là-bas, explique-t-elle, il y a peu d'Allochtones, sauf quelques-uns. « Mais [ceux-là] sont vraiment amicaux et parlent tout

le temps. C'est un peu comme s'ils étaient des Innus». Tel que mentionné précédemment, Samuel répète pour sa part se sentir chez lui à Sept-Îles. Sophie, participante individuelle, est comme Samuel d'avis que les Innus se sentent chez eux et ont «une identification assez forte» à la ville, puisqu'ils y ont toujours vécu.

Trois des quatre groupes font spontanément la comparaison entre les relations qu'ils ont vécues avec les Allochtones à Sept-Îles et celles qu'ils ont vécues dans d'autres villes du Québec. Pour la presque totalité des personnes qui ont abordé le sujet (sauf dans un cas), l'expérience a été plus positive dans les autres villes. Tout d'abord, Michel, du groupe du CAA-SÎ, remarque que plusieurs villes canadiennes où vivent beaucoup d'Autochtones exposent des pièces d'art dans des endroits publics pour témoigner de la présence autochtone, ce qui n'est pas le cas à Sept-Îles. Audrey, intervenante, témoigne pour sa part qu'alors qu'elle étudiait à Montréal, elle a été surprise de voir que le fait d'être Innue suscitait un intérêt qu'elle «n'avait jamais eu avant», beaucoup de curiosité positive, voire était «valorisé», vu comme «cool». Simon, intervenant lui aussi, confirme qu'il a vécu la même chose durant ses études à Chicoutimi. Même expérience pour une personne du groupe des acteurs locaux ayant vécu quelques années à Québec. Elle explique que dans la capitale, le fait d'être Innue suscitait beaucoup de curiosité positive et changeait peu de choses à son contact avec les gens, mis à part le fait de devoir répondre à quelques questions sur les Innus. Elle a noté, à quelques exceptions près, une plus grande ouverture d'esprit en lien avec son identité innue. Pour elle, son retour à Sept-Îles a été «un choc». Sophie, participante à un entretien individuel, a vécu le même type d'expérience dans une «grande ville». Elle raconte elle aussi son retour suite à plusieurs années d'absence: «quand je suis arrivée ici...[à Sept-Îles], là c'était difficile. Là j'étais une Indienne ici». Contrairement aux autres participants, Marie, du groupe du CAA-SÎ, a surtout vécu des expériences de discrimination quand elle allait à l'école à Québec. Elle a remarqué notamment que dans la classe, les élèves étaient divisés selon leur provenance et selon leur classe sociale. En tant qu'Innue, elle travaillait surtout avec les gens qui venaient de l'étranger ou qui avaient une autre appartenance ethnoculturelle.

5.1.3. Tensions et «crise d'altérité»

Les deux participants aux entretiens individuels et trois des quatre groupes constatent clairement les tensions entre Innus et Allochtones à Sept-Îles, notant la division entre les deux groupes culturels, qui se regroupent entre eux. Ces tensions ont parfois mené à des incidents plus graves et à des bagarres. Entre autres choses, la réticence marquée à côtoyer l'Autre et à aller sur son territoire témoigne de ces tensions. Malgré la proximité, les participants notent beaucoup de méconnaissance (quē certains préfèrent nommer «ignorance») des Allochtones envers les Innus. Par ailleurs, les participants du CAA-SÎ et les acteurs locaux font la remarque qu'il est plus difficile d'entrer en contact avec des Allochtones de Sept-Îles qu'avec ceux originaires des autres villes.

Le groupe du CAA-SÎ souligne les tensions qui existent dans la ville. Questionné au sujet des relations entre Innus et non-Autochtones, Tom répond que cela dépend des individus et que pour lui ça va, tant qu'il «évite les ennuis». Il ajoute cependant dans la foulée : «tu sais comment c'est dans la région. Les non-Autochtones et les Autochtones ne s'entendent pas si bien». Michel, du même groupe, a noté que dans un café près du Centre d'amitié autochtone, il voit des Innus, mais il est très rare qu'ils soient en compagnie d'un non-Autochtone ou parlent avec eux. Myriam conclut qu'à Sept-Îles, Innus et non-Autochtones sont très divisés et «font chacun leurs affaires». Robert et Sophie soulignent eux aussi cette division lors des entretiens individuels. Plusieurs participants notent que la séparation est même souvent physique, puisque les membres de chaque groupe culturel ont tendance à se regrouper entre eux dans les lieux publics, comme dans les écoles par exemple. Michel, du groupe du CAA-SÎ, a observé dans une école que le contact entre jeunes Québécois, jeunes Innus et jeunes Kanaks (jeunes étudiants étrangers de la Nouvelle-Calédonie) ne se faisait pas vraiment, qu'il n'était «pas naturel». Chaque groupe était «dans son coin», sans communication avec les autres. Dans la même veine, deux étudiants remarquent que les jeunes Allochtones «se tiennent toujours en gang» et «dramatisent» tout ce qui arrive, ce que déplore Èva. Marie, du CAA-SÎ, constate également que s'il arrive parfois que des Innus et des Allochtones fassent un travail d'équipe à l'école, en dehors des cours ils sont toujours «chacun dans leur coin». C'est ce qu'elle-même a vécu à Jean-du-Nord étant jeune. Sophie, participante individuelle, observe le même phénomène. Pour Myriam, du groupe du CAA-SÎ, le fait d'avoir toujours vécu l'exclusion, dont celle imposée par les

réserves, fait que les gens en viennent après un certain temps à s'exclure eux-mêmes. «Tu t'exclus en partant. Parce que tu ne sens pas que tu as ta place là, parce qu'on t'a toujours montré le contraire. Alors c'est devenu comme un réflexe». Elle a d'ailleurs participé à un «jeu psychologique» de groupe au terme duquel Autochtones, personnes issues d'unions mixtes³⁴ et non-Autochtones se sont chacun spontanément regroupés avec les membres de leur groupe ethnique, ce qui lui a fait réaliser à quel point ce réflexe de division était profondément ancré chez les personnes.

Une jeune présente aussi les relations en ce sens, spécifiant qu'il existe une «certaine tension» entre les Allochtones et les Innus à Sept-Îles, qu'il «faut s'y attendre» lorsque l'on est dans la ville. Par exemple, le hockey apparaît comme une activité où se vivent «beaucoup de tensions» entre les deux groupes culturels. Robert, participant individuel, observe que les arénas constituent en quelque sorte un espace que les Innus «se sont approprié» puisqu'ils font beaucoup de sports, ce qui crée des tensions. Il explique que même les gens du public s'assoient séparément dans les gradins : les Innus d'un côté et les Allochtones, de l'autre. Les jeunes expliquent que les équipes allochtones jouent contre les équipes innues et qu'il y a «des chicanes», surtout entre «les plus vieux». Les parents participent aux conflits depuis les gradins, disent-ils. «Mettons qu'il y a un Indien qui bouscule un enfant blanc, ben [les parents dans les gradins disent] "ah estie de sauvage!"» explique un jeune, avant de s'excuser pour son langage...

Deux personnes du groupe d'acteurs locaux racontent que les tensions entre Innus et Allochtones sont parfois allées jusqu'à causer des bagarres. Le groupe se souvient d'incidents il y a quelques années, alors que de jeunes Allochtones venaient en camion à Uashat pour se battre. Les tensions avaient été au départ causées par une rupture dans un jeune couple mixte, rupture qui avait «dégénéré» et suscitée «une folie», un conflit général «irraisonné» chez les jeunes. Cet incident est d'ailleurs raconté en détail par Sophie, participante individuelle, et mentionné par plusieurs groupes.

³⁴ Quoique la plupart des participants utilisent le terme «métis» lors des entretiens, ils réfèrent ici à des personnes *issues d'unions mixtes* (un(e) Innu(e) et un(e) Allochtone), plutôt qu'aux descendants de la nation métisse historique, suivant la définition du Ralliement national des Métis (Statistique Canada, 2009).

Les tensions entre Allochtones et Innus s'expriment également par la réticence à aller sur le territoire de l'Autre. Mireille, du groupe des acteurs locaux, n'était malheureusement pas surprise de constater que peu des amis allochtones de l'école de son fils avaient eu la permission de venir jouer un après-midi chez elle à Uashat. Elle avait pourtant pris la peine de faire des cartons d'invitation précis, expliquant ce qui allait être fait dans la journée pour rassurer les parents allochtones. Les enfants qui ont pu venir n'étaient pas originaires de Sept-Îles. De la même façon, un acteur local raconte qu'un échevin de la Ville de Sept-Îles n'a jamais accepté de mettre les pieds à Uashat, pour participer à un documentaire. « Ça donne une idée de ce qu'il pense de nous, il n'a jamais voulu entrer ici », dit-il. Il se souvient également d'avoir fraternisé avec des Européens, à qui des gens de la Municipalité avaient dit de ne « surtout pas » aller à Uashat. Même au CAA-SÎ, qui se trouve pourtant à Sept-Îles, Léo, également du groupe des acteurs locaux, a remarqué que les Allochtones invités à entrer à l'intérieur étaient très hésitants à le faire. Les quelques personnes qui ont accepté auraient souhaité être à l'extérieur, à son avis. Les participants du groupe remarquent que lors du symposium de peintures Mamu, peu de gens de Sept-Îles viennent, que ce sont plutôt des gens de l'extérieur de la ville qui sont présents. De plus, ce sont bien souvent les gens qui sont déjà ouverts aux Autochtones qui participent, croient-ils. Souvent, les gens que l'activité vise à rejoindre pour abaisser les barrières et faire connaître la culture innue ne viennent pas à ce type d'activité.

Le fait qu'il soit plus difficile d'entrer en relation avec les Allochtones de Sept-Îles qu'avec ceux qui sont originaires d'autres villes est aussi souligné par le groupe du CAA-SÎ. Trois participants sont d'avis qu'il est plus difficile de façon générale d'entrer en contact avec des Allochtones de Sept-Îles qu'avec ceux d'autres villes ou villages. Deux participants disent ne pas avoir de connaissances allochtones à Sept-Îles ; seulement des gens venant des autres villes de la Côte-Nord comme Havre St-Pierre ou Natashkuan par exemple. De même, lorsqu'il y a certaines activités, comme les kermesses de Baie-Comeau, des Allochtones viennent, mais ce sont surtout des touristes, pas des gens de Sept-Îles. Ils identifient mal la raison de cette difficulté, de ce comportement plus « renfermé » des gens de Sept-Îles. Michel croit que cela est dû au

«climat de méfiance mutuelle» dans la ville. Dans le même ordre d'idées, les acteurs locaux constatent une grande méfiance des Innus face aux Allochtones. Celle-ci est si présente que parfois les Innus n'oseront même pas parler à un professionnel allochtone censé les aider, par exemple à leur avocat, même si, au bout du compte, ce silence risque de leur nuire. Deux jeunes étudiantes admettent que s'il y a seulement des Allochtones dans une activité, elles «n'oseront pas» y aller. Avant d'accepter ou non de participer, elles demandent toujours si un autre Innu sera présent. Par ailleurs, il est rare que des Innus côtoient les Allochtones en dehors des lieux publics, affirment-elles. Cet extrait illustre bien ce malaise à être chez l'Autre :

- Émilie : On dirait que c'est rare de voir un Innu qui s'en irait chez un Blanc de même.
 Èva : Ouain, c'est vrai. Je me sens mal à l'aise quand je m'en vais voir une amie blanche là.
 Sara : Moi aussi. On dirait qu'on a peur : « Ah pourquoi [être là] ? C'est pas une bonne habitude ça ». Genre, c'est pas correct. Genre qu'ils pensent... Moi aussi j'ai peur là. Je reste ben dans mon coin, je bouge pas, je touche à rien. {rire gêné}.

Même lorsque les Innus vont chez des Allochtones, les tensions persistent. C'est du moins l'expérience de Mireille, des acteurs locaux, qui ne va plus souper «chez les Blancs» de Sept-Îles, parce que lors des deux dernières expériences qu'elle a eues, elle a dû subir des remarques désobligeantes sur les Innus de la part d'amis des hôtes. Enfin, Michel, du groupe du CAA-SÎ, est d'avis qu'un élément important des relations entre Autochtones et Allochtones au Québec a été la montée du souverainisme québécois. Cet enjeu a touché directement au territoire sur lequel les Autochtones avaient un genre de «droit de véto» (puisque la séparation ne pouvait se faire sans tenir compte des Autochtones), ce qui a créé un «fossé de plus entre les deux nations».

Pour Myriam et Michel, du groupe du CAA-SÎ, il y a beaucoup d'ignorance ou d'incompréhension de la part des non-Autochtones quant aux réalités vécues par les Innus, notamment en lien avec l'exemption de taxes. Ils ne savent pas par exemple qu'il y a plusieurs critères à remplir pour y avoir droit. Marie et Michel expriment quelle peut être l'ampleur de la méconnaissance en racontant que certains enfants allochtones s'attendent à ce que les Autochtones portent encore des plumes. De fait, trois des quatre groupes attribuent en partie les tensions à ce que certains nomment «l'ignorance» et

d'autres «la méconnaissance». Sophie, participante individuelle et les intervenants s'accordent pour dire que malgré la grande proximité dans laquelle vivent Innus et Allochtones, la méconnaissance généralisée entre les deux groupes est forte.

- Audrey : C'est encore plus aberrant dans une ville comme Sept-Îles qui côtoie des Autochtones [...]. Tsé je veux dire, on vit collés, greffés à même la ville. Je pense aux Wendats, les Hurons, qui vivent la même chose. On se côtoie pis on ne se connaît pas. Ben tout le Québec là.
- Josée : Pis on ne veut pas se connaître aussi.

Germaine, une intervenante, raconte que des professeurs qui avaient assisté avec intérêt à un atelier sur la culture innue lui ont confié ignorer beaucoup des Innus. Elle est d'avis que les gens commencent à réaliser les « manques » entre les deux groupes. Léo, un acteur local, croit aussi qu'Allochtones et Innus ne se connaissent pas assez. Ces deux nations bien distinctes ont chacune vécu une colère en lien avec la présence de l'autre explique-t-il, colère qui s'est transformée en peur. Au fond, c'est la « peur de se découvrir, [...] la peur de connaître la beauté finalement. Parce qu'il y a une beauté qui est là. Les deux vivent côte à côte, qu'on le veuille ou non ».

5.1.4. La marginalisation symbolique et sociale des Innus

Les acteurs locaux et les jeunes sont d'avis que les médias attisent les tensions entre Innus et Allochtones dans la région, notamment en axant sur les mauvaises nouvelles concernant les Innus. Cependant, trois participants voient plutôt une amélioration en lien avec les médias locaux. Plusieurs participants déplorent les généralisations constantes qui sont réalisées dont les Innus font l'objet et nomment certaines représentations transmises. Les jeunes et les participants du CAA-SÎ relatent les conflits entourant certains enjeux territoriaux dans la ville, expliquant que des Allochtones s'opposent à la proximité d'Innus près de chez eux puisque cela ferait descendre la valeur immobilière de leurs maisons. Des participants dénoncent d'autres gestes menant à la marginalisation des Innus, dont le tarif imposé seulement aux Innus à la bibliothèque municipale, l'interdiction faite aux enfants de parler innu aimun dans certaines écoles, la décision d'enseignants de mettre à l'étude la culture des Iroquoiens plutôt que des Algonquiens et le fait que rien ne soit fait pour indiquer la présence des Innus dans la ville.

Deux acteurs locaux, Luc et Mireille, croient que les journaux locaux attisent l'animosité entre Allochtones et Innus par leur façon de relater l'actualité. S'appuyant sur deux

exemples, ils déplorent que la nouvelle fasse la manchette lorsqu'un Autochtone commet de la violence envers un Allochtone, alors que la situation inverse passe pratiquement inaperçue. Sophie, participante individuelle, note pour sa part de la « désinformation » de la part des médias. Mireille, actrice locale, a été témoin de propos grandement racistes sur les Autochtones de la part d'un journaliste de la région. Trois jeunes sont eux aussi d'avis que les médias ne rapportent que les mauvaises choses sur les Autochtones et en parlent très longtemps. C'est «le plus d'informations possible sur les Innus de mal, comme au Toxedo là je dirais» déclare une jeune. Par contre, ils taisent les bonnes choses que font les Innus et tentent de cacher ce que les Allochtones font de mauvais ou même «de pire», croient-ils. Émilie pense que c'est peut-être à cause des médias que les Allochtones sont racistes. Même facebook contribue à ce phénomène, dit-elle. Elle explique que sur une page facebook créée par un ami de l'infirmier allochtone blessé au Toxedo, quelqu'un de Québec faisait des menaces aux Innus. À ce sujet, elle s'exclame : «il habite à Québec là ! Il ne connaît rien des Innus. À part ce qui est arrivé au Toxedo». Notons cependant que Michel, du CAA-SÎ, croit que les médias locaux diffusent de temps à autre des nouvelles positives sur les Innus et que Audrey, une intervenante, est d'avis que ces derniers s'intéressent de plus en plus aux initiatives positives des Innus. C'est aussi là l'avis de Robert, participant à un entretien individuel.

Èva et Sara, toujours du groupe des jeunes, constatent que les Allochtones «généralisent» beaucoup. Lorsqu'ils voient un Innu faire quelque chose, ils croient que tous les Innus font la même chose. Par exemple, expliquent-elles, ils disent que tous les Innus sont des alcooliques parce qu'ils en voient un ou deux qui sont toujours devant le dépanneur. Or, Sara souligne qu'il y a aussi des Allochtones qui boivent trop, mais qui peut-être, n'osent pas le montrer en public. Èva sent qu'il y a «pas mal d'étiquetage» fait envers les Innus. Par exemple, elle dit : « au Maxi, ça nous regarde avec nos statuts indiens là quand on paie. C'est pas mal embarrassant». Dans le même sens, Mireille, du groupe des acteurs locaux, aimerait que les gens entretiennent des relations «d'égal à égal» et que les Allochtones cessent de mettre tous les Innus «dans le même panier». Elle ne compte plus les fois où on lui a dit qu'elle n'était «pas pareille» aux autres Innus (en ce sens où elle était gentille ou travaillante) et s'indigne que les gens qui lui disent

cela ne réalisent pas que ce sont plutôt leurs préjugés envers les Innus qui sont erronés. Josée et Audrey, deux intervenantes, sont elles aussi d'avis que les perceptions négatives envers les Innus découlent du fait que ce qu'ils font est « vu à la loupe ». Dès qu'une personne agit mal, il y a généralisation et tous les Innus sont « mis dans le même panier ». C'est là un peu le propre des petites villes croient-elles cependant. Mireille croit tout comme Sara que plusieurs Allochtones ne veulent pas voir qu'il existe des lieux à Sept-Îles où les Allochtones vivent les mêmes problèmes de pauvreté ou de consommation que certains Innus. Comme participante individuelle, Sophie expose le même point de vue, observant que les problématiques sont plus cachées chez les Allochtones. Par ailleurs, Èva du groupe des jeunes et Sophie, participante individuelle, racontent les préjugés offensants qu'elles ont entendus à l'égard des Innus.

La marginalisation symbolique des Innus s'exprime de façon non équivoque lorsqu'il s'agit d'enjeux territoriaux. En effet, trois participants du groupe du CAA-SÎ mentionnent qu'il y a eu plusieurs fois des tensions à Sept-Îles lorsque les Innus souhaitaient construire des maisons et agrandir le site de la communauté (qui manque maintenant de lots). À chaque fois, des Allochtones se sont plaints que la présence des Innus allait faire baisser la valeur de leurs propriétés. «C'est souvent perçu comme ça» explique Michel, de ce groupe. «Puis ça, ce n'est pas juste à Sept-Îles [...]. Ça a été le même débat dans la région de Québec. Encore là : "on ne veut pas avoir les Indiens icitte"». Sophie, participante individuelle, et les jeunes mentionnent également ces incidents. Sophie souligne que cela constitue «une très grosse problématique [...] qui amène beaucoup d'impacts relationnels» entre Innus et Allochtones. Samuel, du groupe des jeunes, raconte que les conseillers de la ville, notamment la conseillère de la Place de l'Anse, étaient «contre les Innus» lorsque ceux-ci ont voulu acquérir des territoires près de la Baie puisqu'il n'y a plus d'espace à Uashat. Il explique que les Allochtones n'étaient pas contents, qu'ils disaient que les propriétés allaient perdre de la valeur à cause de la proximité avec les Innus et que certains ont même dit vouloir «mettre un mur de la honte». Sara conclut : «ils ne veulent pas donner des terres qui appartiennent aux Innus. Je ne sais pas, mais ils sont ben... comment on dit ça ? Ils ne veulent pas partager avec nous, comme si nous autres on ne valait rien».

Par ailleurs, Tom, du groupe du CAA-SÎ, souligne qu'il est difficile pour les Autochtones d'être partie prenante de la société. Samuel, un jeune, trouve pour sa part injuste que les Innus doivent faire un dépôt de 50\$ à la bibliothèque municipale, alors que les Allochtones n'ont pas à déboursier pour leur carte de membre. Sara et Émilie, deux étudiantes, ont aussi remarqué que les Innus jouent toujours au hockey dans le plus petit aréna (Guy-Carbonneau) et jamais dans le plus grand (Conrad-Parent). Émilie a questionné ses parents à ce sujet, mais personne autour d'elle ne savait pourquoi il en était ainsi. Deux jeunes déplorent également qu'il soit interdit aux Innus de parler leur langue dans plusieurs écoles secondaires et primaires de la Ville (notamment une école secondaire privée et l'école primaire Jacques-Cartier disent-ils). Ils ne comprennent pas cette interdiction : « on n'avait pas le droit de parler innu parce qu'ils disaient "vous dites juste des choses contre nous autres". Tu sais c'est quand même notre langue là, c'est ça qu'on parle...» déplore Sara. En ce qui touche aux écoles, Mireille, des acteurs locaux, s'est étonnée que l'école primaire de son enfant choisisse d'enseigner l'histoire des Iroquoiens aux enfants, plutôt que celle des Algonquiens, groupe auquel appartiennent les Innus. Enfin, Michel, du groupe du CAA-SÎ, dénonce que rien ne soit fait pour indiquer la présence innue dans la ville. Il se demande pourquoi il n'y a pas de pièces d'art autochtone, de totem ou d'emblèmes, notamment à l'Aéroport de Sept-Îles, point d'arrivée de beaucoup de touristes. Il faudrait «montrer qu'il y a une présence innue ici... C'est leur ville aussi. Tu sais c'est ces choses-là que je trouve malheureuses».

5.1.5. Sommaire de la section

De façon générale, les participants interrogés tracent un portrait flatteur de Sept-Îles et semblent se plaire dans la ville. Ils y fréquentent une grande variété d'endroits qui sont en bonne majorité des espaces marchands ou des lieux publics et qui sont également fréquentés par les Allochtones. Cette visibilité et cette présence laissent croire qu'une certaine appropriation de l'espace urbain a déjà été effectuée par les Innus ou du moins, qu'elle est en cours. Néanmoins, il ressort clairement des entretiens que pour les Innus, l'espace urbain demeure fortement imprégné des actions passées. L'interdiction de passage et l'enfermement demeurent bien présents dans la mémoire collective innue,

que les participants racontent sans que ne leur soit posée une question sur le passé (à l'exception du groupe des jeunes, qui n'en traite pas clairement). Quant à la tentative (à demi réussie) d'éviction des Innus de leur terre ancestrale, plusieurs participants sont d'avis que les conséquences de ce geste et de la résistance qu'il a suscitée perdurent à ce jour, puisque les contacts entre Innus et Allochtones seraient plus froids et plus difficiles à Uashat³⁵. Cette plus grande difficulté dans les relations serait par ailleurs attribuable à la proximité d'Uashat avec la communauté allochtone de Sept-Îles. Plusieurs participants perçoivent de fait cette proximité comme une «confrontation» constante et une menace pour la préservation de la culture innue, l'identité et l'estime de soi. Pour la majeure partie des répondants, le chez-soi des Innus semble d'ailleurs se situer sur le territoire de la communauté plutôt que dans la ville elle-même.

L'espace urbain, quoique partagé entre Innus et Allochtones, présente aussi d'importantes divisions. Les deux discothèques de Sept-Îles, l'une fréquentée quasi exclusivement par des Innus et l'autre par des Allochtones, constituent un exemple frappant de ce clivage. Il en va de même du « quartier » associé aux Innus vivant hors communauté (qui comporte les Habitats Métis du Nord) et que deux participantes perçoivent comme une nouvelle forme de «ghettoïsation» (l'ancienne étant la création des réserves). Cette division s'exprime également par la réticence marquée à aller sur le territoire de l'Autre, à être dans son espace. Ceci est révélateur des tensions vécues entre les deux groupes culturels (visibles notamment dans les arénas), mais surtout, disent les participants, de la profonde méconnaissance qui prévaut malgré la proximité. Si certains y voient un manque de volonté de se connaître, d'autres croient plutôt à la peur de l'inconnu. Quoi qu'il en soit, tous s'étonnent du fait que cette fermeture soit si présente dans une ville comme Sept-Îles (plus que dans d'autres villes du Québec, note la majorité), qui compte pourtant depuis toujours ces deux groupes. Cependant, personne ne s'explique clairement la raison de ce phénomène.

³⁵ Une participante va même jusqu'à observer plus de problèmes sociaux à Uashat qu'à Maliotenam.

Enfin, les participants dénoncent les représentations dévalorisantes véhiculées au sujet des Innus et les généralisations négatives faites à leur égard. Une partie des répondants croit que les médias contribuent à la marginalisation symbolique des Innus en mettant l'accent sur les aspects ayant pour effet de déprécier les Innus et en diffusant les «étiquettes» qu'on leur attribue. Cette marginalisation prend des formes de relégation alors que des Allochtones s'opposent à la simple proximité physique des Innus près de leurs territoires, celle-ci pouvant avoir pour effet selon eux de dévaloriser leurs propriétés. D'autres gestes sont forts de significations et rendent malaisé le sentiment d'appartenance à la société (à la ville). Il en va ainsi notamment de l'interdiction de parler innu aimun dans certaines écoles ou de l'absence de signes (arts, emblèmes) valorisant la présence historique des Innus à Sept-Îles.

5.2. Relations du sujet-acteur avec l'altérité

5.2.1. Le sujet-acteur

5.2.1.1. La construction de soi

Une personne des acteurs locaux remarque à quel point c'est le fait de posséder une identité innue forte qui l'a fait cheminer dans la vie, qui l'a «sauvée». Par comparaison, le groupe discute longuement des effets dévastateurs du système des pensionnats et des réserves sur l'identité des Innus et sur l'image qu'ils entretiennent d'eux-mêmes. Les participants du groupe du CAA-SÎ abordent eux aussi plusieurs fois le sujet, notant les dommages multiples causés par la «colonisation de l'esprit», dommages qui ont brisé des générations et fait en sorte que les Innus vivent à ce jour une période de guérison qui est loin d'être achevée. Deux participants témoignent d'ailleurs de cette expérience douloureuse. Ces deux groupes et celui des intervenants se préoccupent fortement d'une grave coupure dans la transmission de la culture innue (notamment quant à ses effets sur la perte de la langue) et affirment que le besoin d'acquérir une base identitaire est central, particulièrement chez les jeunes. Une intervenante observe même qu'une meilleure connaissance de soi et de ses origines chez les jeunes a pour effet une plus grande ouverture à l'autre. Le groupe des jeunes étudiants explique les difficultés liées à l'utilisation du français comme langue seconde chez les Innus, particulièrement chez les personnes présentant un fort accent. Les difficultés relationnelles avec les Allochtones mènent parfois des personnes issues d'unions mixtes à cacher leur identité innue, malgré le fait qu'elles s'y identifient fortement, voire exclusivement. Les acteurs locaux constatent la gêne paralysante que vivent certains Innus face aux Allochtones. Certains participants de ce groupe se demandent toutefois si cette gêne a pu servir la protection de leur culture.

Récemment une personne du groupe des acteurs locaux a réalisé que si elle avait réussi à poursuivre ses études et à occuper une profession intéressante, c'est parce que son identité innue avait toujours été très forte et très positive. Dans les moments difficiles, elle a pu se rappeler la force qu'avaient eue ses ancêtres innus pour survivre dans les bois, ce qui l'a aidée à relativiser ses propres difficultés. Si cette personne a pu acquérir cette identité contrairement à la majorité des gens de sa génération, c'est qu'elle a été élevée par ses grands-parents, de façon traditionnelle. La langue, les valeurs et les histoires innues ont « bercé son enfance ». Elle a pu acquérir avec ses grands-parents un grand bagage culturel (même des prières) et une très bonne maîtrise de la langue innue. Ce savoir et cette identité forte l'ont « sauvée ». Pour elle, comme pour bien d'autres, la révélation ces dernières années des abus commis dans les pensionnats a été un « réveil » qui lui a permis de beaucoup mieux comprendre les difficultés que vivaient d'autres membres de sa famille. Elle remarque que plus ils y ont été longtemps (et moins ils ont connu la vie en famille et les séjours dans le bois), plus ils ont vécu de problèmes. Le système des pensionnats a durement affecté l'image de soi des Innus qui y sont allés, explique-t-elle. Tout ce qui était associé à la culture innue était dévalorisé, « dénigré », identifié comme mauvais.

Léo, du groupe des acteurs locaux, note que la colonisation la plus dommageable que les Autochtones aient réalisée demeure « celle de l'esprit ». Pour Michel, du groupe du CAA-SÎ, le fait que certains Autochtones aient pris conscience un jour d'avoir « applaudi John Wayne dans les films de cowboys » démontre l'ampleur du « lavage de cerveau » subi. Tom, du même groupe, approuve en ajoutant que « dans les [films de] cowboys et [d']indiens, ce sont toujours les cowboys qui gagnent ». Pour Mireille, des acteurs locaux, le système des pensionnats, ajouté à la sédentarisation forcée et à la « ghettoïsation des Innus qui sont parkés dans des réserves », ont légué tout un lot de problèmes aux Autochtones : alcoolisme, consommation de drogues, violence, etc. Michel, du groupe du CAA-SÎ, souligne d'ailleurs que les Innus sont actuellement en « période de guérison » et qu'il y a encore beaucoup de travail à faire sur eux-mêmes pour améliorer les choses. « Nos dirigeants font ce qu'ils peuvent, mais eux aussi ont des problèmes » note-t-il. Les

événements entourant les pensionnats ont affaibli les Innus, les divisant entre eux, ce qui se reflète sur le reste de la société, par exemple sur les règles internes, la discipline et la fierté, explique-t-il. Myriam, du même groupe, enchaîne en signalant que ce sont des générations qui ont été brisées, que plusieurs choses ne seront jamais retrouvées et que la guérison sera très longue.

Une personne des acteurs locaux a pour sa part vécu « la rupture » en étant envoyée de force au pensionnat de Maliotenam. Il raconte les impacts de cette coupure familiale sur l'identité et l'estime de soi :

Vois-tu, moi je l'ai vécu. [...] Ce qui aurait dû m'être transmis par mes parents puis mes grands-parents a été coupé. J'ai été placé, eux-autres étaient dans le bois. [...] Quand tu sors de là t'es complètement perdu là. Tu n'es plus Innu. [...] Tu n'es pas blanc, tu n'es pas indien, tu ne sais plus. Alors tu prends un verre. Tu prends un verre et puis là tu es quelqu'un.

Robert, participant individuel, a vécu la même brisure : alors que tous ses frères et sœurs ont reçu une éducation innue avec ses parents, lui « n'a rien reçu de ça ». « Moi j'ai eu l'autre culture » dit-il. Il a été très difficile, voire impossible, pour la génération qui a été au pensionnat (qu'une personne du groupe appelle la « génération de poqués ») de transmettre des savoirs à leurs enfants, de « faire la connexion » avec leur culture. Ces gens réalisent aujourd'hui ce qu'ils ont perdu, mais il est beaucoup trop tard. Certains regrettent de ne « pas avoir écouté » leurs aînés à leur retour dans la communauté et d'autres n'y arrivent pas encore aujourd'hui, même adultes. Pour la personne du groupe d'acteurs locaux qui est allée au pensionnat, cette perte est une cause de grande tristesse. « Je me dis "pourquoi je n'ai pas écouté ? Pourquoi ? Pourquoi ?" Les pourquoi viennent t'assommer, mais... tes parents ne sont plus là ». Cette personne a pour sa part vécu des problèmes de consommation pendant près de quarante ans avant de parvenir à arrêter. Ce qui lui a donné la force d'arrêter de consommer, c'est la prise de conscience que les Innus étaient en train de perdre leur identité, leur culture et leur langue. Elle est donc retournée à ses racines et s'est réapproprié tout cela par des livres, pour aujourd'hui le retransmettre aux enfants « parce que ça leur appartient ».

Au sujet de la langue, Luc note que beaucoup de termes liés à la forêt se perdent aujourd'hui, qu'il faut agir rapidement pendant que quelques-uns les connaissent encore. Il rappelle que la situation est urgente et «très inquiétante». Du côté du groupe d'intervenants, Anne confirme cette nécessité de transmission de la culture, en expliquant que le fait d'aller dans le bois avec son père et de réaliser le portage traditionnel l'avait rendue fière d'être Innue. C'est pourquoi elle tente de faire la même chose avec ses enfants et demande à son père de leur transmettre les savoirs qu'il possède. Ce besoin d'acquérir une « base identitaire », de « trouver sa place », Audrey, intervenante, l'a constaté également avec sa fille. Lui ayant permis pour la première fois d'aller à l'école autochtone cette année, Audrey a constaté que c'est le moment où elle a vu sa fille la plus épanouie, « heureuse ». Josée confirme que ses propres enfants sont tous venus à un moment ou l'autre étudier dans la communauté pour les mêmes raisons. Connaître ses origines est fondamental pour les jeunes. Dans le cadre de son travail, Germaine raconte aux jeunes l'histoire de la Côte-Nord et de la Basse-Côte-Nord, mentionnant entre autres choses qu'il y a environ 150 ans, alors que les Acadiens venaient s'établir dans la région, c'étaient eux qui apprenaient l'innu aimun et non les Innus qui apprenaient le français. Incitant les jeunes Innus et les jeunes allochtones à être fiers de leurs origines et à questionner leurs grands-parents sur leurs ancêtres, elle a pu constater que les jeunes des deux groupes étaient rassurés d'avoir parlé aux « vieux », de mieux connaître leur identité. Elle a noté qu'ils étaient plus ouverts et réceptifs une fois sensibilisés à leur identité et à leurs appartenances.

Tous les jeunes soulignent que l'utilisation du français comme langue seconde constitue une difficulté de taille dans leurs relations avec les non-Autochtones, ce qui affecte leur vie quotidienne. Émilie relève que les Innus trouvent parfois ardu de s'exprimer en français puisque c'est là leur langue seconde, contrairement aux Allochtones dont c'est la première langue. Ceci a pour conséquence que les Innus, qui ont «tout le temps de la misère à vraiment clairement s'exprimer», n'arrivent souvent pas «à se défendre, puis ils se laissent faire», constate-t-elle. Sara constate que la situation est encore plus difficile pour ses grands-parents, qui ont toujours parlé en innu, «même quand on les a assimilés». Èva (et le groupe du CAA-SÎ) note que les gens qui ont des accents plus

prononcés en français, comme les Innus provenant de la Basse-Côte-Nord, vivent également des expériences plus difficiles. Notamment, les Allochtones les imitent parfois ou rient d'eux. Réagissant au témoignage d'une jeune qui raconte avoir vécu du harcèlement, Émilie s'exclame :

- Émilie : Moi j'espère que je n'aurai pas à traverser cette période-là ! Moi je ne me laisse pas faire facilement là. Je vais les voir puis...
 Sara : {Interrompant Émilie} C'est dehors que ça se passe ! {Rires du groupe}
 Émilie : Moi aussi je trouve que des fois pour les Innus, la meilleure façon de se défendre c'est de taper, pas de parler. Ben à mon avis là.
 Èva : Hm hm.
 Émilie : {Petit silence}. Ils parlent français c'est sûr, mais les gens ne sont pas capables de clairement exprimer tout ce qu'ils pensent. Fait qu'ils se défendent par les poings.

C'est de fait au contact des Allochtones que les enfants innus se sentent pour la première fois différents explique Mireille, des acteurs locaux. C'est ce qu'elle-même a vécu enfant : « c'est quand je suis arrivée chez les Blancs que là je me suis fait dire que j'étais différente. Que j'appartenais à un autre groupe et puis que c'était comme une sous-classe ». Ce regard péjoratif porté sur les Innus peut mener certaines personnes à l'apparence « plus blanche » ou à l'accent québécois à cacher le fait qu'elles sont innues. L'aveu de Simon, du groupe des intervenants, qui a déjà nié être Innu dans sa jeunesse pour éviter de subir de la discrimination, a provoqué une forte réaction dans le groupe au début de l'entretien. Cependant, plus tard dans la discussion, Audrey, dont l'un des parents est allochtone, admet également que parfois, elle n'a pas insisté sur son identité innue.

- Audrey : Moi j'avais peut-être, un peu comme Simon, eu tendance à... J'ai jamais renié, mais tu sais, je me fonds dans la masse, j'ai l'air d'une Québécoise.
 Josée : {Lui coupant la parole} Pis ça fait ton affaire.
 Audrey : {S'adressant directement à Josée} Oui. À certains moments de ma vie, ça a fait mon affaire.
 Josée : Oui, oui, c'est vrai, tu peux jouer. Mon garçon fait la même chose.

Sophie, participante à un entretien individuel, raconte elle aussi que si elle est maintenant fière en tant qu'adulte d'être innue, elle a cependant parfois trouvé ça difficile. Tout particulièrement, elle croit que cela peut être difficile pour les jeunes qui sont en période d'identification. Elle dit : « même moi je suis passée par cette période-là

où je ne voulais donc pas être Autochtone. C'était-tu plate d'être Autochtone !». Elle observe à cet effet le manque d'estime d'eux-mêmes de plusieurs membres de sa famille. Cependant, à la fin de l'entretien, Sophie insiste sur le fait qu'elle se considère «pleinement Innue» puisque c'est là le seul milieu qu'elle a connu et la seule éducation qu'elle a reçue. Cette identité innue très forte est également exprimée par Mireille, des acteurs locaux.³⁶

Les participants du groupe d'acteurs locaux expliquent que plusieurs Innus vivent d'ailleurs une gêne paralysante face aux Allochtones. Certaines personnes vont vivre cette timidité de façon si prononcée que cela va les empêcher de répondre à une question qui leur est posée, ou même de l'entendre. La peur de faire une erreur en français ou de ne pas se faire comprendre les « fige » sur place. Il arrive souvent que cette gêne et ce silence soient mal interprétés par les Allochtones. Ceux-ci croient alors à tort que c'est là une marque de froideur (puisqu'ils ne répondent pas) ou « que les Innus ne comprennent rien ». Mireille note qu'elle a plusieurs fois vu des Innus ne pas répondre à la salutation d'un Allochtone. Pour elle, c'est souvent qu'ils n'ont pas entendu, « parce qu'ils ne peuvent même pas s'imaginer que c'est à eux qu'on a parlé ! ». Léo, lui aussi des acteurs locaux, connaît même des Innus innocents qui ont plaidé coupables à un tribunal tellement ils souhaitaient qu'on cesse de leur poser des questions et que le procès finisse.

Enfin, Mireille se demande si malgré les lourdes conséquences que cela a eues, la création des réserves n'aurait pas du moins eu l'avantage de protéger la culture et la langue innue. Elle a peut-être permis aux Autochtones de « se resserrer entre eux face aux étrangers ». Mais elle hésite à ce sujet : peut-être chaque culture se serait-elle développée plus harmonieusement sans les réserves ? « On ne le saura jamais » conclut-elle. Néanmoins, si elle vit à Uashat aujourd'hui, c'est pour ces raisons : continuer à

³⁶ Quant aux autres participants de parents mixtes, ils semblent également se positionner dans le même sens, puisqu'aucun d'entre eux ne se nomme autrement qu'Innu lors des entrevues. Les seuls moments où ces personnes abordent le fait qu'elles soient métisses est lorsqu'il est question de discrimination ou de racisme (puisqu'elles s'avèrent souvent être témoins de ceux-ci).

parler sa langue et ne pas oublier d'où elle vient. Léo se questionne lui aussi face aux conséquences possibles d'une plus grande « ouverture » de la part des Innus. Il craint que cela puisse être « une grave erreur » qui pourrait mener les Innus à diluer leur culture et à « perdre leurs couleurs » et leurs valeurs. La timidité des Innus constitue peut-être une très grande protection pour leur culture, constate-t-il.

5.2.1.2. La discrimination entre Innus

Le groupe d'intervenants relève que de la discrimination existe entre les Innus. Les motifs nommés, souvent associés au fait « d'avoir une pensée blanche », sont la réussite scolaire ou professionnelle, le fait de vivre hors communauté, d'avoir vécu dans une grande ville, d'être marié à un Allochtone ou d'avoir eu des enfants avec lui ou elle, de même qu'une apparence physique qui n'est pas typiquement autochtone. Pour deux participantes, ce regard provient cependant de l'endoctrinement réalisé avec la *Loi sur les Indiens*. De fait, la construction du sujet-acteur s'effectuant en lien avec l'altérité, on peut penser que cette discrimination se rattache en partie à l'image de soi que les Innus ont acquise à travers les expériences difficiles évoquées au point précédent.

Selon le groupe d'intervenants, les Innus ayant étudié sont perçus différemment par les gens de la communauté. Parfois ils les considèrent comme étant plus qualifiés ou intelligents, mais le regard de la communauté sur les Innus ayant fait des études est surtout péjoratif et souvent lourd à porter, « intimidant ». Les intervenants soulignent qu'ils peuvent difficilement parler de leur réussite scolaire ou professionnelle, puisque les gens vont croire « qu'ils se prennent pour un autre ». D'ailleurs, ils soulignent que, à quelques exceptions près (notamment les gens qui font partie d'ordres professionnels), les Innus ne vont pas afficher leurs diplômes. Alors que Josée et Germaine disent ne pas « oser » l'accrocher, Anne explique que « ce sont les Blancs qui mettent ça », que « les Innus, on ne met pas de diplôme nous autres, tu sais, on n'est pas comme ça ». D'autres caractéristiques peuvent créer une certaine discrimination (nommée comme telle) entre les Innus. Parmi celles-ci, le groupe nomme le fait de vivre hors communauté, de favoriser l'éducation, d'être marié avec un Allochtone ou d'avoir eu des enfants avec un allochtone. Quatre intervenants et une participante individuelle affirment qu'on leur a dit qu'ils avaient « une pensée blanche ». Josée, raconte que, paradoxalement, une personne qui disait cela d'elle ne cessait de lui téléphoner pour obtenir son avis.

Pour Anne, il semble que les gens oublient que les personnes ayant étudié ou ayant réussi professionnellement viennent elles aussi de la communauté et ont «vécu les mêmes choses». Parfois les gens de la communauté ne savent pas qu'ils ont eux aussi eu un passé similaire, mais qu'ils ont surmonté cela, sont allés vers autre chose pour ne pas «reproduire la même roue». Pour Germaine et Josée, la discrimination entre Innus provient en partie de «l'endoctrinement sans précédent» de la *Loi sur les Indiens*, qui est parfois même défendue par des acteurs autochtones. Ainsi, elles sont d'avis que les Innus en viennent à croire aux idées véhiculées par cette loi et à discriminer certains sur la base de traits physiques associés aux « Blancs », par exemple à cause de cheveux châains ou de taches de rousseur. À croire à cette loi, les Innus en viennent à «parler ce langage-là». D'autres discriminations sont provoquées par cette loi, notamment celles en lien avec les logements octroyés sur le territoire de la communauté et l'interdiction aux Innus vivant hors communauté de voter pour le Conseil de bande. Ainsi, Germaine explique qu'un Innu de la Basse-Côte-Nord travaillant à Sept-Îles peut difficilement se loger à Uashat ou Maliotenam, puisqu'associé à un autre Conseil de bande. Cette difficulté s'ajoute à la pénurie de logements (en ville comme dans les communautés) et à la discrimination au logement envers les Innus. De la même façon, une jeune dit «ne rien pouvoir décider» puisqu'elle vit hors communauté.

5.2.1.3. Un combat pour la reconnaissance (individuelle et collective)

D'une part, les participants racontent bon nombre de situations où ils ont dû se battre pour obtenir des excuses, dénoncer du racisme ou faire reconnaître leurs droits. Les acteurs locaux et les jeunes, tout particulièrement, ont témoigné de telles expériences. D'autre part, plusieurs intervenants soutiennent que face aux préjugés envers les Innus, ils doivent bien souvent faire leurs preuves et prendre leur place, ce qui relève également d'un combat pour la reconnaissance. Certains notent qu'ils ont dû se battre tant du côté des Innus que de celui des Allochtones.

Mireille et Léo, des acteurs locaux, racontent qu'ils vivent un combat continu à Sept-Îles contre le racisme et la discrimination. Dans le cas de Mireille, c'est souvent en réaction à des commentaires racistes dont elle est témoin (puisque son apparence physique fait en sorte que les Allochtones ne savent pas toujours qu'elle est Innue),

alors que Léo subit directement ce type de commentaires. Tous les deux ont eu une expérience du genre avec des employés du Wal-Mart. Face à des propos racistes d'employés à la Place de Ville et au Wal-Mart, Mireille a dû réagir pour obtenir des excuses. Elle dit : « Il faut toujours se méfier des gens, parce que ça ne paraît peut-être pas dans mon visage, mais moi je suis une Indienne. Puis des propos comme ça, ça m'insulte puis ça me blesse ». Toujours au Wal-Mart, Léo s'est fait interpellé de façon impolie par une employée qui souhaitait vérifier qu'il n'ait rien volé. Face au fait que les Innus ne reçoivent pas le même traitement que les Allochtones lorsque l'appareil antivol sonne, Léo a tenu tête à l'employée en menaçant de la poursuivre. Il raconte également une autre situation où il a répliqué à une insulte raciste d'un passant. Émilie, du groupe des jeunes, raconte aussi que sa cousine a été victime de propos racistes de la part d'une caissière du Wal-Mart. Samuel et Èva expliquent pour leur part avoir vécu des incidents dans deux restaurants (le St-Hubert et la Cage aux Sports). Dans les deux cas, ils sont intervenus et ont obtenu des excuses de la serveuse en cause. Ce combat semble si présent dans leur vie, que les acteurs locaux blaguent sur le fait que lorsque les relations se seront améliorées entre Allochtones et Innus, « ils risquent d'être déjà morts ».

Les intervenants, de même qu'une participante individuelle, ont le sentiment que les Innus doivent constamment faire leurs preuves face aux Allochtones. Prouver leur intelligence, leurs compétences, leur valeur. Josée a pour sa part l'impression qu'elle a toujours dû en faire plus que nécessaire, au travail comme à l'école. « Il a fallu toujours que j'en fasse plus, que je sois plus performante, que je sois quasiment plus intelligente [...]. Il a fallu toujours prouver plus que les autres. J'ai toujours senti ça. » Elle a par ailleurs vécu ce sentiment tant auprès des Allochtones que des Autochtones. Il faut toujours se battre et revendiquer, affirme-t-elle, des deux côtés. Ce combat pour la reconnaissance, Audrey l'a aussi vécu à l'adolescence auprès des parents de ses amis allochtones, puisqu'elle devait chaque fois « faire sa place » à cause de l'« étiquette » qu'on lui accolait. Ceux-ci en arrivaient souvent à interdire à leurs enfants de fréquenter des Autochtones, mis à part Audrey, qui selon eux, n'était « pas pareille ». Audrey souligne également que du fait que l'un de ses parents soit allochtone et l'autre innu,

elle a toujours dû se battre pour être reconnue, autant chez les Innus que chez les Allochtones. Simon, qui est lui aussi issu d'une union mixte, n'a par contre jamais senti « d'animosité » envers lui de la part d'aucun des deux groupes. Au contraire, il s'est senti accepté partout, autant en ville, où les gens croient qu'il est « blanc », que dans la communauté, où ses origines innues sont connues.

5.2.1.4. La singularité des Innus

Trois des quatre groupes ont parlé spontanément des valeurs et de la culture innues sans qu'une question ne soit posée directement sur le sujet³⁷. Ainsi, sont présentés dans cette section les propos des participants sur ce qui fait la singularité de leur peuple, des Innus comme sujet-acteur collectif. Parmi les éléments abordés figurent les légendes et la langue innue (d'une grande richesse et provenant de loin), de même que des valeurs comme l'entraide communautaire (en voie d'être perdue selon certains), l'humour, la gestion du temps et de l'argent « au jour le jour » et l'importance accordée aux enfants et à la famille. Il importe, disent-ils, d'accepter la différence culturelle des Innus.

Léo, du groupe des acteurs locaux, connaît beaucoup de légendes, qui peuvent en fin de compte se résumer à celle de la goutte d'eau, « colonne vertébrale » de toutes les légendes. Les légendes innues se sont transmises oralement de génération en génération, et de lieu en lieu, rappelle Luc, qui fait partie du même groupe. De fait, il note qu'il existe quarante-sept versions de la légende de l'humanité, qui ne diffèrent qu'en ce qui touche aux personnages (animaux). Ce mythe de création existe à travers toute l'Amérique, ce qui démontre à quel point elle provient de loin. L'innu aimun est également une langue qui provient de très loin et « qu'il ne faut surtout pas perdre ». C'est une langue très imagée expliquent les participants de ce groupe. À titre d'exemple, octobre serait le mois des explosions de couleurs, du feu et mai serait le mois des canards. Elle est également très précise. Le grand-père de Mireille, toujours du même groupe, passait des heures à lui expliquer patiemment la différence entre deux termes innus décrivant avec précision la nature ; ces mots sont très précis et prennent un certain temps à être appris.

³⁷ Seul le groupe des jeunes n'a pas abordé le sujet. Cette abstention ne signifie cependant pas que les jeunes ne sont pas attachés à leur culture ; rappelons qu'aucune question ne leur a été posée sur le sujet, qu'ils disposaient de moins de temps et que l'entretien a par conséquent été un peu plus dirigé.

Parmi les valeurs associées aux Innus, Myriam, du groupe du CAA-SÎ, note que ceux-ci étaient à l'origine des gens très communautaires où l'entraide était fort importante. Elle constate cependant que les Innus sont maintenant «très occidentalisés dans le sens où tout le monde fait sa petite affaire pour lui-même». Michel, du même groupe, fait néanmoins remarquer plus tôt dans l'entretien qu'une spécificité innue qui crée parfois des mésententes culturelles avec les Allochtones est le fait que souvent toute la famille élargie accompagne un parent malade à l'hôpital, ce qui dérange certains employés (et suppose un certain sens de la communauté). Les intervenants identifient aussi l'entraide et la collaboration communautaire comme des valeurs innues autrefois très présentes qui sont actuellement en voie d'être perdues, mais que certains tentent de raviver.

Au fil de la discussion, les intervenants identifient à quelques reprises des traits distinctifs appartenant à la culture innue. Parmi ceux-ci, l'humour apparaît comme une valeur d'importance. Germaine explique qu'elle a vu plusieurs fois des professeurs reprocher à des étudiants innus de trop rire en classe, identifiant cela comme un trouble du comportement. Elle raconte qu'elle-même vivait le même reproche en classe en tant qu'enfant. Les acteurs locaux notent eux aussi que les Innus «aiment beaucoup s'amuser». Or, il s'agit là de valeurs, note Germaine, comme peut l'être la gestion au jour le jour de l'argent chez les Innus. Pour eux «demain, c'est demain!» affirment les intervenants en riant. Cette gestion du temps au quotidien est également présente au moment de planifier des activités. Ainsi, il n'est pas dans les valeurs innues de se prévoir plusieurs plages horaires par semaine pour des activités au Centre socio-récréatif par exemple. Les horaires trop structurés ne sont pas appréciés par les Innus, qui préfèrent participer aux activités de loisirs au moment où ça leur convient. Cela suffit de devoir être structurés au travail ! s'exclame une participante en riant. Mireille, du groupe des acteurs locaux, souligne que la culture du travail des Innus est différente de celle des Allochtones, puisque les Innus n'en font pas leur première priorité dans la vie. La préoccupation centrale pour les enfants apparaît aussi très marquée dans le groupe des intervenants, qui expliquent à quel point ils ont leurs enfants à cœur. Mireille, des acteurs locaux, relève aussi que les Innus sont très «protecteurs» envers

leurs enfants. Sophie, participante individuelle, remarque par ailleurs que les Innus constituent une nation pacifique. Mireille croit que les Innus sont «dérangeants» pour les Allochtones, qui croient qu'ils ne sont «pas vite». Or, il faut qu'ils comprennent qu'ils font simplement les choses différemment et ont des priorités différentes de celles des Allochtones, explique-t-elle.

Quoique nous soyons tous humains, Tom, du groupe du CAA-SÎ, insiste sur le fait qu'Innus et Allochtones pensent différemment, font les choses différemment au sein de leur propre société. De fait, Michel est d'avis qu'il faut cesser de dire que les Autochtones «s'intègrent» à la société allochtone. «On pourrait plutôt dire 'se conformer' [...] aux règles [...]! Le mot 'intégrer' ça veut dire que tu renies tout ce que tu es ou presque. [...] J'ai tellement entendu parler de ce mot-là ! Je pense que ça devrait être banni du vocabulaire !». Dans la même veine, le groupe des acteurs locaux est d'avis qu'il existe plusieurs différences culturelles entre Innus et Allochtones, qu'il faut prendre la peine de comprendre.

5.2.2. Altérité

5.2.2.1. L'Autre dans sa différence (exclue, réprimée, cachée)

Paradoxalement, quoique le droit à la différence des Innus soit souvent nié lorsqu'il s'agit de reconnaître leur spécificité culturelle (en tant que nation), le fait qu'ils soient différents est fréquemment mis de l'avant, notamment pour justifier des propos racistes. Pour Mireille, du groupe des acteurs locaux, quoique les relations soient polies de façon générale, les Innus reçoivent constamment des commentaires racistes, que certains tentent parfois de faire passer pour des blagues, ce qui est très lourd à vivre au quotidien et fait en sorte que les Innus côtoient peu d'Allochtones. Ces perceptions dévalorisantes et offensantes sont ressenties également dans les trois autres groupes. La question du processus d'affirmation politique du Québec, identifiée comme un enjeu clé des relations et abordée par trois participants des groupes du CAA-SÎ et des acteurs locaux, en dit long sur la dynamique de réduction de l'Autre à la différence. En effet, deux participants expliquent que les Allochtones du Québec font aux Innus ce qu'ils reprochent aux Canadiens et anglophones : les opprimer, refuser de reconnaître leur spécificité et leur droit à l'autonomie. C'est notamment ce que cache le discours du «tous pareils» dénoncé par les acteurs locaux. Enfin, un participant individuel observe que les gens ont de la difficulté à accueillir l'Autre et qu'ils tentent plutôt d'imposer leur propre culture et mode de pensée.

De façon générale les relations entre Innus et Allochtones à Sept-Îles sont «polies» observe Mireille, des acteurs locaux. Cependant, elle remarque que dès que les Allochtones se sentent assez à l'aise avec les Innus, ils vont toujours émettre quelques commentaires négatifs sur les Autochtones. Ces commentaires, qu'ils font passer pour des «farces», deviennent vite très lourds pour les Innus qui en reçoivent parfois plusieurs par jour. Cela est très lourd à vivre au quotidien, relève-t-elle. C'est notamment pourquoi les Innus se retrouvent souvent entre eux, que ce soit à l'école ou ailleurs. Pour ne pas avoir à «répliquer, à répondre à un propos raciste» ou à «subir une insulte». Mireille pense qu'il est «politiquement correct d'haïr les Indiens» à Sept-Îles et de faire des blagues racistes contre eux. C'est de cette façon que les enfants sont élevés, affirme-t-elle. Ainsi, les commentaires désagréables (racistes) apparaissent «inévitables» de la part des Allochtones, surtout en ce qui touche à l'exemption fiscale, qui est un très gros irritant pour eux, croit-elle. Èva, du groupe des jeunes, mentionne qu'il lui arrive de temps à autre d'entendre des remarques négatives sur les taxes dans les services. Elle et Sara croient que cela est «un peu fréquent». Au sujet de l'exemption fiscale, Mireille rappelle que la très grande majorité des Autochtones ne vivent pas du tout dans la richesse, n'ont pas d'emploi et subviennent à leurs besoins grâce à l'aide sociale. Or les Allochtones bénéficiaires de l'aide sociale ne paient pas non plus de taxes. Elle croit que l'exemption fiscale constitue de fait un prétexte, «une fausse bonne raison de ne pas aimer les Indiens». Il est utopique de penser que les Allochtones aimeraient plus les Innus s'ils payaient des taxes, affirme-t-elle, puisque ceux-ci seraient tout de même différents, parleraient une autre langue et auraient encore la peau basanée.

Mireille explique que les propos racistes deviennent si agressants que parfois, elle joue elle aussi sur la «corde sensible des Québécois», en les insultant quant à leur capacité de faire l'indépendance par exemple. Elle aimerait qu'ils voient qu'ils vivent la même réalité que les Innus : «le regard que tu portes sur moi là, ben ton oppresseur à toi, il te regarde de la même façon. Toi tu me fais la même chose.» Michel, du groupe du CAA-SÎ, est exactement du même avis : «eux se sentent opprimés [...] puis ils nous oppriment. Il y a une incompréhension». Tom, du groupe du CAA-SÎ également, soulève que lorsque les Premières Nations concluent une entente territoriale, elles se font dire qu'elles sont

«séparatistes», qu'elles divisent, comme ce fut le cas avec la *Convention de la Baie James et du Nord québécois*. Selon lui, il s'agit d'un problème créé par le gouvernement. C'est là un enjeu important pour les communautés autochtones mais personne n'accepte d'en parler. Michel croit également qu'il s'agit d'un point important pour les relations. À la question «les Innus ont-ils des lieux pour s'exprimer sur ce qu'ils souhaiteraient voir se réaliser dans la ville de Sept-Îles ?», la réponse du groupe est éloquente.

Mireille : Non, je ne pense pas.

Léo : En fait le rêve des gens de Sept-Îles, peut-être pas de tous les gens de Sept-Îles, c'est que les Indiens disparaissent demain matin. Ça serait l'idéal.

Mireille : Non, ah non, comme ils disent "qu'on soit tous pareils" !

Pour Mireille comme pour Léo, ce qui se cache derrière le discours du «tous pareils», c'est que la seule issue possible des relations entre les deux groupes est l'assimilation des Autochtones. Enfin, lors de l'entretien individuel, Robert note que les gens ont de la difficulté à «accueillir l'Autre». Il remarque beaucoup d'ethnocentrisme, voire un peu de xénophobie, à Sept-Îles. Il explique par exemple que beaucoup d'Allochtones viennent travailler dans la communauté, mais en apportant leur propre culture et en tentant quelque peu de l'imposer. Pourtant, ils pourraient apprendre la culture innue, souligne-t-il : «on a 10 000 ans d'histoire quand même ! Il y a quand même un plus là, on devrait considérer ça ! Mais non, c'est leur culture». De la même façon, Robert observe que les Innus voudraient que les Allochtones pensent «comme des Indiens».

5.2.2.2. Réciprocité et ouverture à Autrui

Les participants de tous les groupes identifient bon nombre de démonstrations d'ouverture de la part d'Allochtones. Celles-ci suggèrent donc aussi des représentations positives des Innus. Deux personnes voient une amélioration en lien avec les médias locaux et l'une d'elles est même d'avis que les tensions diminuent progressivement. Les intervenants racontent également des expériences de rencontres et d'échanges qui se sont avérées positives. Les acteurs locaux relatent pour leur part l'histoire de la cohabitation harmonieuse des Innus et des Allochtones à la Pointe de Moisie, illustration de relations fondées sur le respect et l'entraide mutuelle. Les quatre groupes sont d'avis qu'Innus et Allochtones n'ont pas le choix de s'accepter puisqu'ils vivent ensemble. Ils en appellent à reconnaître que tous sont égaux en tant qu'humains et méritent le respect. Plusieurs soulignent à cet effet que les Innus sont ouverts au partage et à la collaboration avec les Allochtones.

À la question «est-ce que les Allochtones reconnaissent les savoirs et compétences des Innus?», Mireille, des acteurs locaux, répond que les amis ou connaissances allochtones qu'elle fréquente reconnaissent que les Innus détiennent certaines valeurs précieuses. Par exemple, les personnes qu'elle connaît sont parfois d'avis que les Innus ont de plus belles valeurs sur le plan de la relation avec les enfants et du respect envers les aînés. Myriam, du groupe du CAA-SÎ, connaît des Allochtones qui aiment beaucoup les Innus et Tom, du même groupe, en connaît même certains qui souhaiteraient apprendre la langue. Trois des jeunes ont rencontré un vieux conducteur de taxi allochtone qui sait parler innu. Michel, du groupe du CAA-SÎ, souligne que certains Allochtones écoutent le poste de radio de la communauté, particulièrement les émissions de western. Il a même rencontré un propriétaire de logements qui a admis avoir moins de problèmes avec ses trente familles de locataires innues qu'avec ses locataires allochtones. Cet aveu a beaucoup surpris Michel : «j'aurais dû l'enregistrer ! J'étais avec un témoin ! {rires}». Marie, du même groupe, est d'avis qu'il y a des Innus qui arrivent à bien côtoyer les Allochtones, à «s'infiltrer». Dans la même ligne d'idées, Robert, participant individuel, observe qu'il y a des individus des deux côtés qui arrivent à s'ouvrir à l'Autre et que certains Allochtones s'intéressent à la culture innue. Lui et Anne, intervenante, remarquent qu'il y a du progrès en ce qui concerne les médias locaux, qui soulignent de plus en plus les succès et initiatives innues. Selon Anne, les tensions disparaissent en réalité de plus en plus.

Les intervenantes Anne et Germaine racontent des expériences de rencontres avec des Allochtones qui se sont avérées positives. S'étant inscrite à une activité jeunesse ouverte à tous, Anne s'est retrouvée seule Innue parmi quinze jeunes. Elle raconte qu'une personne étant au départ très fermée à sa présence du fait qu'elle est autochtone a finalement changé sa perception après plusieurs rencontres. Elle est allée voir Anne, lui avouant qu'elle la trouvait très gentille et qu'elle était surprise de constater que sa première réelle rencontre avec une Innue démentait les préjugés transmis depuis toujours par sa mère au sujet des Autochtones. Elle s'est dite désolée d'avoir retransmis ces préjugés à son tour et a avoué à Anne que cette rencontre lui avait «ouvert les

yeux ». Pour sa part, Germaine a pris son courage à deux mains en allant travailler dans une école de Sept-Îles avec des collègues et des adolescents allochtones. Elle dit avoir eu des préjugés elle-même en croyant que son expérience allait être difficile. Or, elle sent finalement à la fois beaucoup d'ouverture de la part des jeunes et beaucoup de soutien de la part de ses nouveaux collègues de travail. Ses interventions et contes se sont avérés très appréciés, puisque plusieurs élèves viennent la voir pour lui demander d'aller dans leur classe ou d'y revenir. Par ailleurs, les trois acteurs locaux ont beaucoup entendu d'histoires sur l'époque où Innus et Allochtones cohabitaient pacifiquement à la Pointe de Moisie (il y a environ soixante-dix ans). À cette époque, les Innus et les Allochtones étaient «mêlés» sur le territoire, ils «fraternisaient» et vivaient dans «un esprit d'entraide qui était très fort». Il n'y avait pas d'animosité expliquent-ils, parce que les deux groupes culturels vivaient dans les mêmes conditions, selon le même système. Innus et Allochtones vivaient de la pêche et de la trappe et empruntaient au magasin général au besoin, selon le même système de crédit.

Pour Anne, intervenante, tant du côté des Innus que de celui des Allochtones, il y aura toujours des gens avec qui « ça clique » et d'autres, non. Puisque les deux groupes sont appelés à vivre ensemble, ils devront accepter de s'ouvrir un jour, d'une façon ou d'une autre. Audrey, du même groupe, en appelle également à une reconnaissance mutuelle, notamment en milieu de travail, où les organismes innus et allochtones doivent se considérer comme des partenaires, mais surtout, comme des égaux. Après tout, « nous sommes tous des êtres humains » dit-elle. Tom, du groupe du CAA-SÎ, fait la même réflexion en souhaitant qu'il y ait de la compréhension et de la communication entre Autochtones et non-Autochtones. Nous ne pouvons pas nous changer et changer notre couleur de peau, dit-il, cependant nous avons tous la même couleur de sang ! Il souligne que les Allochtones sont toujours bienvenus au CAA-SÎ, où les gens sont là pour être amicaux. «Même les non-Autochtones, tu sais, n'importe qui peut venir ici, quand il veut. Quelques-uns ne le comprennent pas. Quelques autres, oui». Il note que les Innus sont ouverts à partager et à travailler avec les Allochtones. Quoiqu'il y ait encore énormément de travail à faire pour améliorer les relations, Michel, du même groupe, a confiance que les jeunes pourraient y arriver s'ils y mettaient les efforts nécessaires.

Marie : Il faudrait accepter les autres avec qui on vit.
 Michel : On n'a pas le choix, on vit ensemble.
 Marie: On vit notre culture puis eux autres vivent leur culture. Mais on vit à deux.
 Mais on est à deux.

Pour Léo, des acteurs locaux, la personne qui parle contre quelqu'un d'autre n'est pas «consciente de sa propre fragilité». Si Innus et Québécois acceptaient de reconnaître qu'ils sont deux nations très fragiles l'une et l'autre, il serait possible de diminuer les tensions entre elles. Ce travail de conscientisation et de dépassement de nos peurs prendrait beaucoup de temps et d'efforts de la part de chacun, mais «c'est possible de le faire»³⁸. Il souligne par ailleurs que les deux groupes culturels, Innus et Québécois, demandent l'indépendance, souhaitent tous deux l'autonomie. La requête des Autochtones est la même que celle des Québécois. Michel et Myriam, du groupe du CAA-SÎ, soutiennent que les non-Autochtones doivent eux aussi accepter la différence culturelle et de valeurs des Innus.

Pour les acteurs locaux, Autochtones et Allochtones n'auront pas le choix un jour de marcher ensemble, puisqu'il en va de la survie de la Terre, qui est maltraitée. Il importe donc de partager les savoirs. C'est ce que les Innus ont toujours fait depuis les premiers contacts, relève Léo. «Nous on a partagé, on a partagé. On partage encore ! Tu vois on partage encore avec toi là {s'adressant à l'animatrice de l'entretien}, on partage nos connaissances avec toi. Tu vois, on est très ouverts... On n'est pas obligés.» Ce partage de la connaissance et ce respect de tous au sein de la société constituent la base de la «relation traditionnelle» explique Léo, qui dit bien aimer «ces immigrants au fond», et que tout est possible. Il se demande pourquoi ne pas s'entraider aujourd'hui, au hockey comme dans d'autres domaines ?

³⁸ Il dira cependant l'inverse plus loin dans la même entrevue.

5.2.3. Les relations

5.2.3.1. L'évolution des relations et les changements intergénérationnels

Les participants offrent des points de vue variés à l'heure de dire si les relations ont changé au fil du temps ou si elles sont demeurées les mêmes. Des participants du CAA-SÎ et des acteurs locaux parlent à plusieurs reprises d'une rupture historique dans les relations, dont ils tentent de cerner l'origine sans toutefois s'entendre clairement à cet effet. Quoique tous la situent de 1950 à 1970, plusieurs moments sont nommés: conflits du type "guerre du saumon", arrivée du pensionnat, création et déplacement de la réserve, arrivée des minières et de l'ère du développement. Alors que les intervenants observent une plus grande ouverture chez les jeunes, ce constat s'avère très mitigé, voire contredit, dans les autres groupes. Quoiqu'ils soient confiants quant à l'avenir des jeunes étant donné l'ouverture constatée, les intervenants émettent également de fortes inquiétudes au sujet de la perte identitaire, culturelle et linguistique qu'ils constatent chez eux (et dont l'une des causes semble être la valorisation de la culture allochtone québécoise). Tout comme le groupe des acteurs locaux, ils constatent que ce phénomène constitue un frein à la transmission de l'identité innue.

À la question de savoir si les relations entre Innus et Allochtones sont demeurées les mêmes au fil du temps, les réponses sont mitigées. Michel, du groupe du CAA-SÎ, a l'impression qu'elles n'ont pas réellement changé depuis les vingt dernières années, qu'il n'y a pas eu d'effort dans ce sens. À un moment avancé de l'entretien avec les jeunes, Émilie affirme elle aussi que les relations «n'ont pas changé». Sara, du même groupe, croit que ça dépend des gens et de l'éducation qu'ils ont reçue, alors qu'Èva est pour sa part d'avis que les relations «empirent». Par exemple, elle raconte que les jeunes Allochtones du Cégep parlaient de la bagarre survenue au Toxedo. Elle dit : «je trouvais que ça empirait parce qu'ils en ont parlé dans mon cours puis euh... je n'étais pas très à l'aise d'être assise avec les Blancs en dernier». Du côté des entretiens individuels, Sophie croit que les relations fluctuent au gré des événements, des conflits et des partenariats. «Mais» conclut-elle, «c'est sûr que Sept-Îles reste Sept-Îles. Je veux dire ce n'est pas facile d'être Autochtone et de rester à Sept-Îles». Quant à Robert, il affirme que les relations ont «certainement changé» puisque les Innus sont plus présents et plus visibles. «Ils savent qu'on est là. Ils savent qu'on ne partira pas». Michel, du groupe du CAA-SÎ, constate qu'une «coupure» a eu lieu dans les relations à un certain moment, depuis l'époque où il était enfant. Alors qu'il allait au pensionnat à Maliotenam,

les Innus jouaient au hockey avec les Allochtones, raconte-t-il. «On avait des bonnes relations à cette époque-là. Avec les jeunes de notre âge, il y avait beaucoup d'échanges. Puis on dirait qu'à un moment donné [...] ça a cessé ce type de relations là». Durant l'entretien, il revient à trois différentes reprises sur cette rupture des relations, en tentant d'en identifier la cause, qu'il ne cerne pas avec certitude. Il a abordé le sujet avec le maire d'une petite municipalité, qui était du même avis. Ce dernier remarquait que les contacts étaient bons du temps où les enfants allaient dans les mêmes écoles. Le fait que les jeunes Innus et Allochtones ne se rencontrent qu'à l'école secondaire contribue peut-être aux mauvaises relations, croit-il. Depuis que les Autochtones ont acquis une certaine autonomie, ils ont leurs propres écoles et les enfants se connaissent moins, ce qui a peut-être eu un impact du côté des relations, dit-il. Il explique la dynamique existant entre les jeunes avant que «le lien ne brise» :

On se connaissait, on allait à l'école ensemble, on jouait au hockey ensemble [...]. Puis comme je te dis, moi, à l'école ici, du temps du pensionnat [...] il y avait quand même un bon respect. On se chicanait, on se battait, mais ce n'était pas dans la haine. On était de bons amis. Même aujourd'hui je les côtoie encore mais le lien a quand même brisé à un moment donné.

Cette coupure, qui serait survenue autour des années 1970, a peut-être été causée par des conflits (comme la guerre du saumon) qui auraient envenimé les relations.

Pour sa part, la rupture dont parle Myriam lors de l'entrevue est plutôt celle où les Autochtones se sont vus imposer un autre système que le leur. Ainsi soutient-elle, les Innus ont adopté le système capitaliste et individualiste parce qu'il leur a été imposé. Elle rappelle que «c'est une culture entière qui a été complètement coupée, qui a été brisée». Mireille, des acteurs locaux, abonde en ce sens en soutenant que le changement dans les relations est en grande partie dû à la création des réserves qui a «ostracisé les Innus», de même qu'à l'obligation de scolariser leurs enfants dans les pensionnats. Elle cite en exemple la Pointe de Moisie, où Innus et Allochtones vivaient en harmonie jusqu'à ce que le gouvernement demande aux Innus de partir, prétextant que le sol était constitué de plaines inondables. Or, deux ans plus tard, ce même gouvernement a construit une base militaire au même endroit. Au moment de dire son année de naissance en toute fin d'entrevue individuelle, Robert mentionne qu'il est né au début

des années cinquante, «en plein dans le grand bouleversement social, politique et économique», quand les minières, le gouvernement et les pensionnats sont arrivés. Il raconte :

C'est arrivé là, klow ! Ça a été rapide en plus ! 1940, tout le monde va encore dans le bois, c'est le fun. 1945 aussi pendant la guerre. 1950, pow ! Grand bouleversement. Moi j'ai reçu ça. Il y avait cette hésitation-là à aller dans l'autre culture déjà. C'est pour ça qu'on traîne ça : « c'est des Blancs ! Fais attention, c'est des Blancs ! ». J'ai reçu ça. C'est sûr qu'on a reçu ça comme ça.

Luc, lui aussi des acteurs locaux, ajoute que les Allochtones qui sont venus travailler pour la compagnie minière dans les années 1950 à 1960 (des «immigrants de A à Z» dira Léo) ne connaissaient absolument rien aux Innus. Tout ce qu'ils connaissaient provenait des films western, où «on tirait sur les Indiens». Ce manque d'information pourrait être en partie responsable du changement dans les relations, croit-il. En effet, Mireille est d'avis qu'il y a une scission entre les Innus, qui vivaient sur de beaux territoires depuis longtemps, et les gens qui étaient venus dans la région pour faire du développement. Les Innus ont alors été perçus par les Allochtones et par le gouvernement «comme des bloqueurs de développement».

D'une part, le groupe d'intervenants est confiant en l'avenir puisqu'ils notent que les jeunes Innus et les jeunes Allochtones sont beaucoup plus ouverts que leurs aînés. C'est de fait ce que Germaine a pu constater dans son travail à l'école secondaire Jean-du-Nord (quoique la discrimination existe toujours, nuance-t-elle). Certains observent que de jeunes Allochtones se tiennent aujourd'hui avec des Innus à Maliotenam et à la Maison des jeunes, ce qui n'était pas le cas avant. Ce constat est mitigé, voire contredit, chez les jeunes, dont l'opinion change au fil de l'entretien. En effet au début de la discussion, Samuel, un étudiant, explique que les préjugés et les propos racistes sont plus présents chez les personnes «plus âgées qui ont vécu un passé... mouvementé» que chez les jeunes. Il dit : «je trouve que chez les jeunes il n'y a pas grand racisme». Émilie, une autre étudiante, est d'accord avec Samuel sur ce point. Cependant tous notent plus loin qu'il existe du racisme chez les jeunes et qu'ils en ont eux-mêmes été victimes plusieurs fois. Mireille, une actrice locale, remarque elle aussi que les jeunes Allochtones commencent très tôt à tenir des propos racistes, dès le primaire.

Par ailleurs, quoiqu'ils se réjouissent de l'ouverture positive des jeunes, les intervenants constatent que les jeunes Innus vivent de plus en plus une perte identitaire et culturelle, constat qui les préoccupe grandement. Anne, de ce groupe, explique qu'une de ses priorités est d'enseigner l'innu aimun à ses enfants. Puis, en même temps dit-elle, elle ne peut s'empêcher de penser que ses enfants pourront difficilement parler la langue avec des gens de leur âge, puisqu'il y en a de moins en moins qui la connaissent. Ainsi, cette ouverture nouvelle des jeunes est à la fois bénéfique et problématique, puisque les jeunes Innus connaissent peu leur histoire et leur culture. Pour Audrey, il s'agit là d'un drame qui, quoique différent, est comparable à celui des pensionnats puisqu'il crée un autre vide culturel et de nouvelles blessures.

Ça fait qu'aujourd'hui on a des jeunes qui sont perdus. Qui veulent s'identifier à un peuple qui n'est pas le leur, à une culture qui n'est pas la leur. [...] Ils veulent carrément se dissocier de la culture de leurs parents, de leurs grands-parents puis valoriser au boutte la culture québécoise. Mais le vide qui se crée là ne sera pas facile à rattraper si on ne fait pas quelque chose maintenant.

Cependant, note Anne, ce n'est pas tout le monde qui a la capacité ou le temps de transmettre les savoirs, la culture et l'histoire innus aux jeunes. De la même façon, ce ne sont pas tous les enfants qui s'y intéressent. Luc et Léo, deux acteurs locaux, traitent eux aussi des difficultés liées à la transmission de l'identité et du savoir aux jeunes. Ils constatent que les jeunes Innus sont submergés par les valeurs véhiculées par la télévision, les jeux vidéo, la musique, l'internet... Le « monde de la consommation », omniprésent dans leur vie quotidienne. Lorsque Luc tente de transmettre des savoirs ancestraux et des valeurs (telles que le respect), il remarque que peu de jeunes vont réellement écouter ou comprendre. Selon lui, il existe une bonne différence entre les générations, en ce sens où l'écoute des jeunes est « autre ».

5.2.3.2. Le racisme et la discrimination

Les participants des groupes du CAA-SÎ et des acteurs locaux n'hésitent pas à affirmer qu'il y a un niveau élevé de racisme à Sept-Îles, racisme « latent » qui s'exprime de façon subtile, dans un certain cadre de politesse convenue. Les participants de ces deux groupes, conjointement avec celui des jeunes, croient que le racisme se vit en grande partie dans les services, notamment aux Galeries Montagnaises, qui appartiennent pourtant à la communauté innue. Étudiants et intervenants notent que les enfants et les

jeunes allochtones, souvent influencés par leurs parents, tiennent eux aussi des propos racistes envers les Innus, ce qui peut se traduire dans certains cas par des pratiques de harcèlement, comme en témoigne l'expérience d'Èva au Cégep. Tout comme les jeunes, les adultes Innus vivent eux aussi des expériences de racisme, qui s'expriment plus souvent par une attitude paternaliste et un préjugé défavorable quant à leurs compétences. Les participants de parents mixtes apparaissent comme des témoins de premier ordre de ce racisme, puisqu'ils constatent le changement d'attitude des Allochtones lorsque ceux-ci apprennent leur identité innue. Ceci soulève un constat : les personnes à l'apparence physique plus typiquement associée aux Innus ou à l'accent plus prononcé subissent plus de discrimination. De plus, intervenants, participants individuels et leaders locaux notent la discrimination au logement et à l'emploi dont sont victimes les Innus. Un participant individuel situe la question de l'emploi au cœur des relations. Enfin, quatre participants mentionnent que du racisme existe aussi envers les Allochtones ; cependant aucun ne développe réellement cette idée.

Depuis son retour à Sept-Îles après de nombreuses années dans d'autres villes, Léo, du groupe des acteurs locaux, s'aperçoit qu'il y a du racisme à Sept-Îles. Des deux côtés cependant, nuance-t-il. Une autre personne de ce groupe a constaté la même chose depuis son retour de Québec. Elle dit s'être sentie «tout le temps en révolte» contre le racisme qu'il y avait à Sept-Îles dans les premières années de son retour. Myriam, du groupe du CAA-SÎ, affirme elle aussi que le niveau de racisme envers les Autochtones est très élevé à Sept-Îles. Elle croit de fait qu'il l'est un peu partout au Québec, comme elle a pu le constater. Les tensions sont fortes, dit-elle, et puis les tensions politiques se répercutent sur tous les autres secteurs de la vie des Autochtones, comme sur leur vie personnelle. Les deux acteurs locaux s'entendent pour dire que le racisme des gens de Sept-Îles n'est pas un racisme violent mais plutôt un racisme «latent» qui passe presque inaperçu. Ils expliquent que les relations sont «très polies» (en particulier sur le plan professionnel) et que tout le monde semble heureux de vivre côte à côte mais qu'au fond, il n'en est rien et que la situation est bien différente. Du côté des entretiens individuels, Robert remarque lui aussi que les difficultés ne sont «pas apparentes». Sophie parle pour sa part de «non-dits», d'un «manque de reconnaissance et d'un senti de mépris», expliquant que personne ne va ouvertement avouer son racisme. Elle met toutefois en garde contre les dangers de tomber dans «l'extrémisme et la victimisation»: «ce n'est pas la guerre» dit-elle. Contrairement aux participants des entretiens de groupe, Robert et Sophie parlent très peu de *racisme* à Sept-Îles, traitant plutôt de

«difficultés», de «pression» et de «tensions». Cette phrase de Sophie résume bien l'esprit des deux discussions : «On ne peut pas dire que Sept-Îles est une ville raciste. Mais pour avoir vécu[...] dans une grande ville, je pense que je n'ai jamais autant ressenti le fait qu'être Autochtone n'est peut-être pas quelque chose de bien vu, comprends-tu?».

Le racisme est très présent dans les services, explique Myriam, ce avec quoi Tom et Michel, du même groupe, sont d'accord. Il est ressenti dans tous les types de services : au dépanneur, à la caisse, au restaurant... Tom remarque que cela peut également arriver avec des professeurs dans les écoles, puisque son fils l'a vécu. Ce racisme, qui est très lourd à vivre, survient également dans les bureaux gouvernementaux souligne-t-il.

Ces enjeux dont tu parles sont très difficiles, tu sais. [...]Même dans les bureaux gouvernementaux, il y a des gens qui ont de très mauvaises attitudes parfois. Ils ne s'entendent pas bien avec les Autochtones. Et quand tu essaies d'obtenir des informations, ils t'envoient de porte en porte, tu ne sais pas. Tu ne sais pas qui... Tu sais, c'est difficile pour nous.

Les jeunes affirment eux aussi que dans le domaine des services, les Innus reçoivent des commentaires racistes des employés, surtout en ce qui touche à l'exemption de taxes. Émilie, de ce groupe, raconte qu'une caissière allochtone du Wal-Mart a dit à sa cousine qu'elle devait «se considérer chanceuse» de ne pas payer les taxes, puisque c'était très cher pour les Allochtones. Elle se demande par ailleurs pourquoi cette employée travaille chez les Innus si elle pense cela? Samuel a reçu un commentaire très désagréable d'une serveuse du St-Hubert alors qu'il était avec des amis innus. Il en va de même pour Èva et son amie, qui sont allées manger à la Cage aux Sports où une serveuse a «lancé l'assiette» sur la table. Elle dit : «après ça, ça ne nous tentait plus de manger là». Encore une fois, elle a dû aller voir le gérant pour obtenir des excuses de la serveuse. Pour Josée, intervenante, c'est parfois le comportement et l'attitude des Innus qui causent de la discrimination à leur égard. À titre d'exemple, elle explique que certains Innus donnent très peu de pourboires dans le restaurant où travaille son fils, ce qui fait que les employés n'ont par la suite pas envie de les servir. « Mon garçon me disait : ils se posent la question pourquoi ils sont discriminés ? Ben s'ils font la même chose... S'ils ne donnent pas... S'ils ne respectent pas les normes non écrites. C'est non

écrit hein, mais c'est de même là ». Mireille et Léo, des acteurs locaux, expliquent qu'il arrive très souvent que les Innus se fassent interpeller «avec hargne» pour une vérification au passage de la machine antivol. L'attitude est très différente avec les Allochtones quand la même machine sonne, expliquent-ils. Alors qu'avec les Allochtones les employés s'excusent et vouvoient le client, avec les Innus, ils vont adopter un ton méprisant et tout de suite croire qu'ils ont volé. Si Mireille ne nie pas que des Innus puissent voler des objets, elle rappelle que des Allochtones aussi le font. Sophie, participante individuelle, note elle aussi que les Innus «ayant le moins la peau brune» se font «suivre à la trace» dans les magasins.

Èva, une étudiante, soutient aussi que certains jeunes et enfants tiennent des propos racistes envers les Innus, comme elle l'a par exemple vécu en étant «traitée de kawish» par des jeunes dans la rue. Elle et Sara, du même groupe, sont d'avis que ces jeunes sont influencés par leurs parents et imitent ce qu'ils entendent d'eux. Une jeune a par ailleurs vécu une expérience de harcèlement au Cégep, lorsque des étudiants allochtones lui ont sans raison lancé de la nourriture alors qu'elle étudiait. Elle raconte : «la première chose que j'ai faite ensuite c'est que je voulais abandonner mes cours». Finalement, un membre de sa famille l'a accompagnée chez le directeur de l'école, qui est intervenu. Quoique la confrontation lui ait demandé beaucoup de courage et que certains jeunes lui aient par la suite reproché d'avoir dénoncé la situation au directeur, elle a cependant «eu le calme total après». Les participants voient une différence quant aux relations avec les enfants allochtones et celles avec leurs parents. Des élèves ont d'ailleurs confié à Germaine, du groupe des intervenants, qui travaille à l'école, que leurs parents étaient racistes et ne voulaient pas qu'ils amènent des amis innus à la maison. Cette même situation a fait souffrir la fille d'Audrey, intervenante, puisque ses amis allochtones n'avaient pas la permission de venir dormir chez elle parce qu'elle vivait sur le territoire de la communauté. Comme cela a été exprimé par Samuel, un jeune, Mireille, des acteurs locaux, a remarqué qu'au hockey les parents dans les estrades vont être plus durs avec les enfants innus qu'avec les enfants allochtones. Robert, participant individuel, remarque que pour les joueurs allochtones, «battre une autre équipe blanche c'est le fun, mais battre des Indiens, on dirait que c'est plus fort là, tu sais [...]». C'est à un autre

niveau». Tout comme les autres participants qui traitent du hockey, il souligne que les Innus ont de très bonnes équipes et que ça peut aussi être la raison de cette fierté de gagner. Également, Léo, du même groupe, a appris qu'un entraîneur allochtone avait dit que les jeunes Innus n'avaient pas leur place dans les équipes de hockey de Sept-Îles et devaient «aller jouer chez eux».

Ces expériences de racisme et de discrimination sont vécues tant pas les jeunes que par les adultes. Ainsi, Anne, intervenante, raconte pour sa part s'être fait ignorer par quelqu'un qu'elle connaissait, parce que cette personne se trouvait à ce moment-là avec sa mère qui n'aime pas les Innus. Pourtant cette personne avait admis à Anne qu'elle la trouvait gentille et qu'elle était surprise et contente de voir que tous les Innus n'étaient pas comme on le lui avait dit. Par ailleurs, alors qu'elle commençait à suivre des cours à l'Université autour de 1995, Josée, intervenante, a par ailleurs "vraiment senti les préjugés" que les autres étudiants avaient envers elle. Ils ne voulaient pas se mettre en équipe avec elle, ce qui a changé après qu'ils aient constaté qu'elle obtenait de bonnes notes. Ce préjugé suivant lequel les Innus auraient moins de capacités ou de compétences s'exprime également par une attitude paternaliste. Par exemple, quelqu'un a proposé à Germaine, intervenante elle aussi, de l'aider à remplir un formulaire tout simple d'inscription à un colloque. Selon elle, la personne s'est basée sur son accent pour fonder ses préjugés. Ainsi, les gens ayant un accent plus fort en français, comme les Innus provenant de la Basse-Côte-Nord, subiraient plus de préjugés que ceux ayant peu d'accent en français, constat que personne du groupe d'intervenants ne dément et qui est également soulevé par les jeunes étudiants.

En tant que personne issue d'une union mixte, Myriam, du groupe du CAA-SÎ sent rapidement la différence d'attitude et de service lorsqu'elle est accompagnée d'un membre innu de sa famille.

«Moi je passe partout [...], je suis capable de me faufiler. [...] Mais lui, des fois, on le sent [...]. On voit tout de suite quand ils vont le servir, avec lui c'est différent d'avec moi. Puis on le sent là ! [...] Le service va changer.»

Mireille, de parents mixtes elle aussi et participante du groupe des acteurs locaux, vit quotidiennement cette distinction, alors que les gens croient de prime abord qu'elle est Allochtone puis constatent soudainement qu'elle est Innue, que ce soit à cause de son nom de famille, de son adresse sur le territoire de la communauté ou de son numéro de bande pour l'exemption de taxe. Dans les banques, restaurants, magasins, elle voit alors l'employé passer du «service numéro 1» au «service numéro 2», beaucoup plus froid et sec. Tout de suite elle sent «qu'elle dérange», qu'il y a une «irritation». De la même façon, elle soutient que pour les gens à l'apparence physique plus «typée» (plus typiquement associée aux Innus), le service est tout de suite froid et «incorrect». Ainsi, les personnes dont l'un des deux parents est allochtone passent «inaperçues» lorsque non accompagnées de parents ou d'amis innus ayant la peau plus foncée ou un accent plus prononcé. C'est le cas d'Audrey, intervenante et de parents mixtes, qui allait à une école (secondaire ?) de Sept-Îles : «quand il y en a un qui me voyait avec ma mère pis qui voyait qu'elle était autochtone... {sur un ton agressif} "Hen !! T'es une kawish ! T'es une kawish !". Estie que ça me blessait». De la même façon, Simon, intervenant et lui aussi issu d'une union mixte, révèle que ses amis devaient parfois donner cinq dollars au portier pour pouvoir entrer dans un bar de Sept-Îles parce qu'ils avaient une apparence innue, alors que lui «passait pour un Blanc» et n'avait pas besoin de payer. La situation le fâchait beaucoup mais il cachait son identité innue, par peur d'être rejeté³⁹. Sophie, participante individuelle et de parents mixtes également, raconte des expériences vraiment similaires à celles de Myriam, Mireille et Simon. Elle dit : «c'est plus facile pour moi de me glisser... Moi je suis une imposteure». Elle raconte qu'il lui est arrivé une fois de se faire demander sa carte de membre dans un bar de Sept-Îles par un portier qui l'avait prise pour une Allochtone. Devant son incompréhension, il lui a expliqué qu'ils «faisaient un genre de club privé parce que les Innus veulent entrer». Ainsi, il lui est souvent arrivé d'avoir un bon service dans un commerce, jusqu'à ce qu'elle nomme son nom qui est typiquement innu. Là, «il y a une réaction», dit-elle. Elle raconte elle aussi plusieurs expériences personnelles de racisme vécu.

³⁹ Le fait qu'il avoue avoir caché son identité innue a suscité beaucoup de réactions de la part des autres participants, qui disaient en blaguant ne pas vouloir que ce passage se retrouve dans l'entrevue. Les blagues ont été assez longues pour que Simon cesse de raconter son histoire. Il a peu parlé par la suite.

Une participante individuelle et trois participants du CAA-SÎ sont d'avis que la discrimination au logement constitue un grave problème vécu par les Innus à Sept-Îles dont ils peuvent témoigner. Lorsque les gens téléphonent et ont des accents autochtones, ils se font dire que le logement est déjà loué, alors que quelqu'un sans accent qui rappelle au même endroit apprendra qu'il est libre. Les acteurs locaux soulèvent que la discrimination envers les Innus est très présente en ce qui concerne le logement, alors qu'il arrive souvent que les propriétaires ne permettent même pas aux Innus de visiter l'appartement à louer. Les intervenants appuient ce constat, en notant qu'il est également fréquent que les propriétaires demandent aux Innus d'avoir un endosseur, comme l'a vécu Josée. Lors de son expérience à Chicoutimi, une personne de parents mixtes du groupe des intervenants explique que si elle était bien acceptée lorsqu'elle allait seule visiter des appartements à louer, ceux-ci étaient "déjà loués" quand elle se présentait avec ses oncles et tantes innus. De plus Mireille, actrice locale, note que la discrimination à l'emploi est également un problème qui touche les Innus, puisqu'il est très rare qu'une compagnie qui n'est pas en partenariat avec les Autochtones embauche des Innus. Robert, participant individuel, fait le même constat. Il explique qu'il y a un grand potentiel de ressources humaines dans la communauté, mais mentionne que la «pression sociale» des Allochtones fait en sorte que peu d'Innus réussissent à travailler hors communauté. «Ils disent : "c'est nos jobs, ça nous appartient. Vous ne payez pas de taxes, c'est nos jobs à nous autres" [...] . Voyons là. C'est comme un régime féodal, de père en fils, c'est à eux autres !» {rit un peu} Sept-Îles étant une ville de «travailleurs», il est de fait d'avis que plusieurs tensions entre les groupes culturels sont liées à l'emploi.

Enfin, quelques passages des entretiens avec les intervenants et les acteurs locaux suggèrent que les Allochtones soient eux aussi victimes de racisme par les Innus. Ainsi, lorsqu'ils sont appelés à intervenir auprès de la population innue, Simon et Anne, deux intervenants, sont d'avis que l'accueil qui leur est réservé est meilleur que celui réservé aux Allochtones, que les portes leur sont plus ouvertes. Puisque son équipe de travail est composée d'Innus et d'Allochtones, Anne trouve difficile de devoir « se battre » pour

faire accepter ses collègues allochtones qui interviennent dans la communauté, pour convaincre les gens que ses collègues sont là pour les aider, qu'ils font le même travail. Par ailleurs, les acteurs locaux s'entendent pour dire qu'il existe des gens racistes «des deux côtés» et que parfois les Allochtones qui souhaitent fraterniser et viennent sur le territoire de la communauté reçoivent un mauvais accueil et se font dire de retourner en ville. Robert, participant individuel, observe lui aussi de la fermeture des deux côtés. Cependant, Mireille admet connaître très peu d'Innus «réfractaires aux Blancs», quoiqu'elle sache «que ça existe», et aucun des deux autres participants ne développe sur le sujet.

5.2.4. Sommaire de la section

Les relations entre les Innus et les Allochtones sont fortement traversées par les événements récents ayant visé l'assimilation des Innus à la société dominante allochtone. Tous les groupes soulèvent les graves effets que ces expériences ont eus sur l'image de soi des Innus et sur la transmission de leurs langue, culture et savoirs aux générations subséquentes. La thématique de la perte identitaire est ainsi très présente dans les entretiens. Cependant, bon nombre de participants affirment avec aisance ce qui constitue les traits distinctifs et singuliers du peuple innu. De même, plusieurs expliquent avec passion et fierté la richesse millénaire de leur langue et de leur culture.

Les participants constatent qu'il existe à Sept-Îles un racisme latent mais bien présent, qui s'exprime dans un cadre de politesse convenue, par des «blagues» ou sous forme de discriminations concrètes (notamment en emploi, dans le logement et dans les services). Plusieurs groupes soulèvent que ces difficultés sont accrues dans le cas des Innus présentant un accent plus marqué ou des traits physiques plus typiquement associés aux Autochtones. Les personnes issues d'unions mixtes s'avèrent d'ailleurs être des témoins de premier ordre des préjugés dirigés envers les Innus, puisqu'ils passent parfois pour des Allochtones. Cependant, il importe de noter que tous les participants de parents mixtes interrogés s'identifiaient fortement –voire exclusivement dans certains cas– à l'identité innue. Les intervenants soulèvent par ailleurs plusieurs motifs

de discrimination internes entre les Innus, motifs souvent associés au fait d'avoir une pensée ou une apparence «blanche». Bon nombre de participants racontent comment eux et leurs proches en viennent souvent à devoir malgré eux mener un combat pour obtenir du respect et/ou la reconnaissance de leurs droits ou compétences.

Les groupes ne s'entendent pas à savoir si les relations ont changé au fil du temps, quoique plusieurs identifient un point de rupture historique dans celles-ci. La même division des points de vue prévaut au moment de savoir si les jeunes Innus et Allochtones sont plus ouverts à l'Autre que leurs aînés. De fait, suivant les propos des participants, la relation avec l'altérité présente deux facettes opposées. D'un côté, l'Autre (ici les Innus) est bien souvent réduit à sa simple différence, tout point commun avec les Allochtones semblant être nié (même lorsqu'il s'agit d'admettre qu'Innus et Allochtones constituent tous deux des nations minoritaires cherchant la reconnaissance de leur spécificité propre). D'un autre côté, les participants insistent sur le fait qu'ils souhaitent une réciprocité, un partage et une collaboration entre les deux groupes. Ils observent également nombre de gestes d'ouverture (et de représentations positives des Innus) de la part d'Allochtones.

5.3. La concitoyenneté

5.3.1. La prise en compte limitée des Innus par les Allochtones

Les participants de tous les groupes (à l'exception des acteurs locaux) et des entretiens individuels remarquent que la prise en compte des Innus à Sept-Îles s'avère souvent intéressée par quelque avantage, plus particulièrement lorsque cela concerne les gens de la municipalité. Cet intérêt, qui est le plus souvent monétaire, peut également être motivé par l'image, la nécessité de «bien paraître», expliquent les participants. Plusieurs constatent que lorsque cela n'est pas utile pour la Ville, celle-ci considère bien peu la présence des Innus. Notamment, trois participants déplorent que celle-ci ne reconnaisse pas l'apport économique et social des Innus dans la ville. Quant aux organismes allochtones, plusieurs travaillent en vase clos sans prendre en compte la présence de collègues autochtones qui font le même travail qu'eux, note une intervenante, qui souhaiterait plus de collaboration.

Les contacts qui s'établissent entre Innus et Allochtones sont souvent des contacts de relations de travail, estime Michel, du groupe du CAA-SÎ. Robert, participant individuel, remarque aussi que les relations s'en tiennent à des «relations d'affaires» éphémères qui se créent et se brisent selon l'opportunité économique. Myriam, du groupe du CAA-SÎ, a remarqué pour sa part que ce sont souvent les mêmes Allochtones qui participent à des activités où se trouvent des Innus, ou qui donnent de l'argent pour des causes touchant les Autochtones. Elle dit : «ce sont souvent des gens qui font affaire avec les Premières Nations, qui ont quelque chose à gagner en retour». Une participante des leaders locaux raconte même que certains Allochtones demandent à des Innus d'acheter des items pour ne pas payer d'impôts. Il s'agit parfois de ceux-là mêmes qui critiquent le fait que les Autochtones aient droit à des exemptions fiscales, dit-elle. Pour Aline, intervenante, la présence des Innus à Sept-Îles «est monnayable», c'est-à-dire qu'elle est prise en compte lorsque cela rapporte des avantages financiers. Elle nomme à titre d'exemple l'hôpital de la ville, qui refuse certains services à la population innue sous prétexte que les Innus sont sous responsabilité fédérale, mais qui inclut par contre la population innue à l'heure de prévoir le budget des demandes financières.

Trois intervenants font également le constat que la présence innue est souvent utilisée pour l'image, lorsque cela rapporte des bénéfices. Ainsi en va-t-il de certaines propositions de la ville (par exemple l'appel à la présence d'artisans innus pour les bateaux de croisière) ou d'organismes de Sept-Îles. Les Innus doivent donc faire attention de bien choisir leurs implications et les causes auxquelles ils adhèrent, avertit Josée. Les jeunes en arrivent au même constat. Ainsi, Samuel est d'avis que la ville «compte les Innus dans leur démographie mais pas dans leur ville». La ville prend en compte les Innus lorsque cela la fait «bien paraître» ou lorsque cela est utile mais pas si elle doit offrir des services (comme dans le cas de la bibliothèque où il y a des tarifs différenciés pour les Innus), explique-t-il. Sara, une autre étudiante, croit aussi que la ville «utilise les Innus». Suite à la question à savoir si les gens de Sept-Îles s'occupent de ce que les Innus ont à dire, Èva, du même groupe, répond après un silence qu'ils «ont l'air de se foutre de nous autres ! » Émilie nuance en disant que la ville consulte peut-être le Conseil de bande parfois, mais pas vraiment la population innue comme telle.

De la même façon, s'il y a certains gestes qui sont faits pour inclure les Innus comme c'est le cas avec les bateaux de croisière, c'est parce que les Innus apportent quelque chose, estime Michel, du CAA-SÎ. «Ça, ils ne le diront pas verbalement et ouvertement, mais ils ont besoin de nous autres pour aller chercher ces touristes-là, pour les amener ici, parce que les gens veulent voir des Autochtones». Il insiste sur le fait que les Innus amènent un apport économique important dans la région, particulièrement à Sept-Îles. D'une part, les Innus consomment beaucoup de produits locaux et dépensent leur argent dans la région. Autant ceux qui travaillent que ceux qui vivent de l'aide sociale, précise-t-il. D'autre part, les Innus procurent au moins plus de deux cents emplois aux Allochtones de la région, tels que les enseignants dans les communautés et tous les employés des Galeries Montagnaises. Les deux participants individuels font tout à fait les mêmes constats quant à l'apport économique important des Innus dans la ville. Ils expliquent que les Innus de toute la Côte-Nord investissent tout l'argent qu'ils reçoivent en ville, ce qui représente plusieurs dizaines de millions de dollars. Sophie note en riant «qu'il ne faut pas se cacher que les Autochtones sont des consommateurs de première». Robert note que les Allochtones voient d'un bon œil cette économie. «D'un autre côté, on reste toujours des Indiens», note-t-il. «Mais ils sont contents d'avoir ta piasse, là». Sophie et Michel déplorent d'ailleurs que cet apport économique important «ne soit jamais valorisé», ni non plus l'apport social des Innus. À titre d'exemple, il explique :

La radio communautaire {innue} fait des bingos puis souvent, à la fin de l'année, elle donne aussi de l'argent à des organisations non-autochtones, elle participe. Puis ça, ce n'est jamais vraiment mis en scène pour montrer que les Autochtones aussi participent au développement de la région, de la ville puis de la société. Ce n'est pas mis de l'avant.

Dans la même lignée, une intervenante ne comprend pas pourquoi les organismes de santé et services sociaux de la ville ne s'allient pas à ceux de la communauté au moment de mettre sur pied des formations spécialisées. Elle explique que les intervenants de la communauté sont très rarement invités lorsque des professionnels viennent donner des conférences dans la ville. Elle s'interroge : « On fait le même travail ! [...] Pourquoi travailler en vase clos? Pourquoi travailler séparément? ». Par ailleurs, une autre intervenante raconte que la Ville de Sept-Îles aurait demandé de l'argent au Conseil de bande parce que les enfants innus « utilisaient trop » les structures gonflables et les

jeux, lors de la fête annuelle du Vieux Quai. Cette demande fait réagir beaucoup le groupe, qui trouve aberrant le fait que l'on sépare ainsi les gens de la ville. Michel, du groupe du CAA-SÎ, conclut en disant que si les médias parlent de temps à autre de l'apport des Innus, il est d'avis que les élus municipaux ne démontrent pas leur intérêt pour le sujet et ne font rien pour reconnaître la présence historique et culturelle des Innus dans la région. «Ce qui n'a pas encore changé [depuis vingt ans], c'est l'oubli total des populations innues ici dans la ville».

5.3.2. Rapports de pouvoir et gouvernance dans la ville

De façon générale, les participants de tous les groupes croient qu'il n'existe pas de lieu dans la ville où les Innus détiennent un certain pouvoir de changer les choses ou peuvent s'exprimer sur ce qui les concerne dans la ville. Cependant, ils peuvent de façon limitée s'adresser au Conseil de bande, élue par la population innue. Les participants qui prennent la parole sur ce sujet soutiennent que si les Innus participent grandement au vote intracommunautaire, ils ne semblent pas tellement intéressés à voter au niveau municipal, en partie parce que la ville ne leur fait pas une place (considérant parfois les Innus comme des «bloqueurs de développement») et en partie parce que les Innus ne reconnaissent pas cette instance. Cependant, il ressort des entretiens que trois des quatre groupes (à l'exception des jeunes) discutent d'eux-mêmes des élections municipales et manifestent l'intention d'aller voter pour faire élire un Innu. Enfin, deux jeunes et un participant du groupe du CAA-SÎ déplorent que les gouvernements et leaders autochtones ne s'occupent pas davantage d'améliorer les relations et de lutter contre le racisme. Trois participants du CAA-SÎ rappellent que les Innus sont tenus d'obéir à des lois qu'ils n'ont pas créées. Germaine, une intervenante, souligne par ailleurs la nécessité pour les femmes autochtones de s'impliquer en politique. Aline, du même groupe, souligne pour sa part les problèmes de gouvernance causés par la complexité de frontières administratives qui ne correspondent pas à la réalité innue.

De façon générale, les jeunes sont d'avis qu'il n'y a pas de lieu pour que les Innus puissent dire leur opinion sur ce qui se passe en ville ou s'exprimer. Sara croit néanmoins qu'il est possible d'aller s'exprimer au Conseil de bande, mais qu'au bout du compte, il ne fait pas grand-chose. La population innue est très rarement directement consultée, estime Myriam, du CAA-SÎ. Il peut arriver que sur certains sujets chauds, des Autochtones aillent à la mairie, mais elle croit que cela est très rare. Elle explique qu'il n'y a pas vraiment de lieu où les Innus peuvent s'exprimer pour changer leurs conditions de vie à l'exception du Conseil de bande, qui est tout de même élu par la

population. Michel, du même groupe, appelle celui-ci «le troisième pouvoir», alors que Myriam précise en riant un peu : «un pouvoir presque absolu !». Sophie, participante individuelle, explique que le Conseil de bande est le «principal pourvoyeur d'emplois... le principal pourvoyeur dans tous les sens du mot!». Toutefois, Myriam note qu'il est extrêmement difficile de travailler dans un conseil de bande, puisqu'il faut vivre avec l'instabilité (l'emploi n'étant jamais assuré), la colère et l'incompréhension des gens, les chicanes... Èva, une jeune, dit ne pouvoir décider de rien puisqu'elle ne vient pas de la communauté. Cependant, elle note que les gens peuvent s'exprimer au Centre d'amitié autochtone, où elle est allée une fois accompagner quelqu'un pour une activité de discussion.

Mireille, du groupe des acteurs locaux, est d'avis que les Innus «ne se sentent pas intégrés dans la ville comme telle». Elle ajoute qu'ils ont déjà suffisamment de problèmes avec leurs propres «gamiques politiques» (ce qui faire rire les deux autres participants) alors, ils ne pensent tout simplement pas à se tourner vers la ville, qui ne démontre pas non plus de réelle ouverture à cela. Pour les gens de la Ville, les Autochtones «sont un irritant» qui continue à ralentir les projets de développement (comme dans le cas de SM3 ou des démarches faites par les Innus pour protéger la rivière Moisie, explique-t-elle). Les deux participants individuels font la même analyse en notant que pour les Allochtones, les Innus «bloquent le développement» et des emplois par la même occasion. Robert croit même que c'est cela qui «cimente les relations». Pour leur part, les quatre jeunes sont d'avis que les Innus ne peuvent pas vraiment participer aux décisions sur ce qui se passe à Sept-Îles, ni non plus influencer les décideurs. Samuel, un jeune, déclare que les gens de la municipalité souhaitent même enlever le droit de vote aux Innus «comme si on n'était pas dans la ville» dit-il. Trois intervenants émettent plutôt le même point de vue que Mireille, actrice locale, en concluant que les Innus ne souhaitent pas avoir un droit décisionnel sur la gouvernance de la ville, qu'ils n'y sont pas intéressés. En témoigne le faible taux de vote autochtone dans la communauté (qui tournerait autour de 10%) tant pour les élections municipales que provinciales ou fédérales, note une intervenante. Pour Josée, intervenante, la situation découle au départ des mesures d'assimilation du passé qui faisaient en sorte

que les Autochtones qui votaient perdaient leur statut pour devenir « citoyens à part entière » et du *Livre blanc* des années 1970 qui visait à assimiler les Autochtones. Elle rappelle que c'est à ce moment que les Autochtones se sont levés pour revendiquer, en déclarant qu'ils ne reconnaissaient pas les gouvernements municipaux, provinciaux et fédéraux. Ce qui fait que « si tu nous donnes le droit de vote, bien je n'y vais pas. Parce que je ne te reconnais pas ». Par ailleurs, Germaine, intervenante elle aussi, remarque que les Autochtones peuvent voter aux élections municipales, mais que leur spécificité n'est aucunement considérée. Ainsi, la ville ne tente pas de faire une place aux Innus ni non plus à leur langue; il s'agit plutôt d'un droit de vote qui se fond « dans la masse ».

Cependant, au niveau des élections intracommunautaires, les intervenants soulignent que les Innus prennent le vote au sérieux. Beaucoup de gens s'impliquent et souhaitent « s'approprier un peu de pouvoir à ce niveau », note Audrey. Certains prennent la chose à ce point à cœur que cela crée des conflits familiaux, constate une participante. Une personne participant à un entretien individuel fait aussi la même observation en notant une rivalité politique entre Uashat et Maliotenam lors de la course pour la chefferie. Par contre, le droit de vote est limité aux Innus ayant une adresse sur le territoire de la communauté. Ceux qui vivent en ville ne peuvent y participer, même s'ils sont inscrits au Conseil de bande de l'ITUM, s'indignent les intervenantes. Pour elles, il s'agit là d'une autre forme de discrimination.

En dépit de ce constat sur la population innue en général, plusieurs intervenants présents se disent impliqués et intéressés par ce qui se passe dans la ville. Malgré ce que Josée explique sur la non-reconnaissance du gouvernement, elle affirme plus tard être personnellement impliquée dans plusieurs domaines et être intéressée à donner son avis et à « changer les choses ». Le sujet des élections municipales, qui ont eu lieu quelques semaines seulement après les entretiens, a également semblé susciter de l'intérêt dans tous les groupes sauf celui des jeunes, notamment chez les intervenants. L'extrait suivant est révélateur de l'attention démontrée pour le sujet.

- Germaine: Ce que j'ai su, moi, en tous cas, au Conseil municipal [...] ils pourraient voter pour quelqu'un qui défend les droits des Autochtones. Parce que la municipalité [...] comptabilise la population autochtone aussi.
- Josée: Ben oui.
- Aline: {parle en même temps que Josée} Oui, ben oui. [...] Il y a même un Montagnais qui se présente en...
- Simon: {Incompréhensible. Simon, Josée et Aline parlent soudainement en même temps.}
- Josée: Si tout le monde y va là, on rentre hein.
- Shanie: {S'adressant à Aline} Au Conseil municipal ?
- Aline: Oui, au Conseil municipal.
- Josée: Il rentre là, {nom du candidat innu}. Si tous les Autochtones vont voter, *on le rentre!* Hen hen.
- Audrey: {Se moquant un peu du ton persuasif de Josée} Hey ! Tu vas y aller hein toi ?
- Josée : Moi je vais y aller.
- Aline: C'est une grande première là, il y a un Autochtone qui se présente comme conseiller.
- Josée: Puis si tous les Autochtones y allaient, ben on le rentrerait puis il défendrait notre point de vue, le gars, là. Il est instruit, il est avocat, il connaît tous les droits, toutes les failles du droit.

Dans les autres groupes, Michel et Ariane, du CAA-SÎ, croient qu'il serait bien d'avoir un élu innu à la table du Conseil municipal de Sept-Îles afin de représenter une population qui fait partie de la ville. Puisqu'il y a beaucoup d'Innus qui vivent hors réserve à Sept-Îles, Ariane trouverait intéressant qu'il y ait un Innu qui habite hors réserve à la municipalité afin de mettre sur pied des projets avec cette population. Les Innus ayant «techniquement le droit» de se présenter aux élections municipales puisqu'ils sont sur le territoire de la ville, cela «pourrait être le fun à essayer» dit une personne des acteurs locaux. Deux participants de ce groupe sont de fait d'avis qu'il serait bien que tous les Innus aillent voter et «fassent élire» la personne rattachée au candidat innu à la mairie, puisque les gens de la ville ne prennent pas cela au sérieux.

Émilie et Èva, deux jeunes, croient que la Ville et le Conseil de bande devraient discuter ensemble pour en arriver à des projets communs, notamment sur les relations. Émilie remarque: «on dirait que [la Ville et le Conseil de bande] parlent juste d'argent [...] mais qu'ils ne voient pas les relations entre les Innus puis les Blancs. Ah l'argent doit aller là puis là puis... Ils ne pensent pas aux relations qu'il y a ici on dirait». Tom, du groupe du CAA-SÎ, aimerait voir les leaders parler des enjeux en lien avec le racisme au Québec et les problèmes que cela cause. Cela est important affirme-t-il, le racisme doit arrêter.

«Nous nous créons toujours des espoirs, nous espérons que ça va arrêter, tu sais. Mais un jour ils vont se réveiller. Regarde les politiciens, ils s'assoient là mais il ne font rien à ce sujet». Il déplore par ailleurs que le gouvernement divise les nations autochtones entre elles par ses programmes et ses fonds séparés. Les Premières Nations sont tenues d'obéir à des lois qu'ils n'ont pas créées, rappelle Tom. Ils devraient pourtant être partie prenante de la société, de l'élaboration des lois qu'ils sont obligés de respecter. Michel et Myriam, du même groupe, approuvent ce dernier constat.

Par ailleurs, Germaine, intervenante, souligne l'importance pour les femmes innues de prendre leur place en politique autochtone. Elle est d'avis, tout comme une autre intervenante, que cela pourrait permettre d'axer davantage les décisions autour de l'avenir et des jeunes. Par ailleurs, la plupart des femmes sont les plus instruites dans les communautés autochtones et l'histoire des Innus s'appuie à l'origine sur le matriarcat, notent-elles. Enfin, Mireille, des acteurs locaux, souligne qu'il n'est pas toujours facile pour les Autochtones de prendre des décisions pour l'avenir de leurs communautés et d'endosser cette responsabilité. Surtout dans de petites communautés où tout le monde se connaît et où les gens vivent beaucoup de souffrances, par exemple dans le cas de Schefferville. Aline, intervenante, soulève les problèmes de gouvernance causés par les frontières administratives, qui bien souvent ne correspondent pas à la réalité des Innus. Notamment, une collaboration avec l'hôpital a vite cessé puisque les Autochtones sont gérés par le gouvernement fédéral et la santé, par celui de la province. De la même façon, les organismes qui s'adressent à tous les Innus ne correspondent pas aux frontières administratives du Québec, puisque les Innus habitent dans plusieurs régions. Ainsi, les Innus n'ont « pas la même notion d'espace [que les Allochtones], du point de vue des frontières ». Sophie, participante individuelle, remarque elle aussi des problèmes de collaboration entre les organismes allochtones et innus, causés par ces frontières administratives.

5.3.3. Les espaces d'action et de dialogue entre Innus et Allochtones

Alors que les jeunes et les acteurs locaux ne nomment que quelques espaces d'action et de dialogue entre Innus et Allochtones, les participants du CAA-SÎ et les intervenants en identifient bon nombre. Parmi ceux-ci sont nommés des événements culturels (dont le Symposium de peinture Mamu, le festival Innu Nikamu et le Salon du livre), des tournois sportifs (notamment le classique de golf innu et les tournois de volleyball), des initiatives de rencontres et d'échanges (telles qu'une Journée de l'amitié à une école d'Uashat ou une initiative mixte de la ville pour la Journée des aînés), quelques lieux (comme la Maison des jeunes de Sept-Îles et le Centre d'amitié autochtone) et des collaborations qui sont mises sur pied en temps de crise ou en milieu de travail. Deux participants sont d'avis que la gentillesse de certains individus dans les contacts quotidiens crée un espace de dialogue.

Deux jeunes croient qu'il y a peu d'actions qui sont réalisées pour changer les relations entre Innus et Allochtones dans la ville. Les acteurs locaux, tout comme d'autres participants, blaguent quelque peu sur le fait que le bingo soit le meilleur moyen de rejoindre les Allochtones. Pour Marie, du CAA-SÎ, Innus et non-Autochtones se fréquentent ou se rencontrent surtout dans les arénas ou justement pour acheter les cartes de bingo, auquel les Allochtones participent beaucoup. Marie remarque qu'une personne qu'elle connaît qui travaille depuis de nombreuses années pour vendre les cartes de bingo entretient de bons contacts avec les non-Autochtones. Elle leur parle beaucoup, leur raconte des histoires et fait parfois même du covoiturage avec eux. Marie se souvient qu'à une certaine époque, il y avait des kermesses annuelles à Sept-Îles, où les non-Autochtones venaient. Michel, du même groupe, s'en souvient lui aussi.

Le Symposium de peinture Mamu qui se tient au Musée Shaputuan est nommé par les acteurs locaux comme une belle opportunité pour tous les Innus et tous les Allochtones de «fraterniser avec le voisin», qu'ils viennent de loin ou de proche. Les participants du CAA-SÎ, un participant individuel et les intervenants croient eux aussi qu'il s'agit là d'une initiative de rapprochement intéressante. Robert, participant individuel, note à cet effet que les artistes sont souvent plus ouverts que les citoyens en général. Un acteur local tente pour sa part de créer du rapprochement en combattant les préjugés. Il réalise ceci en faisant partager la culture et la langue innues à travers le Québec, par l'art. En ce

qui touche aux espaces de dialogue entre Innus et Allochtones, les jeunes identifient le festival Innu Nikamu, où « beaucoup de Blancs » vont et le Carnaval de la ville qui vient en juin. Les membres du CAA-SÎ nomment également le Centre d'amitié autochtone et la salle de spectacle comme espaces de dialogue entre les deux groupes culturels.

Le groupe du CAA-SÎ identifie le tournoi de golf classique innu comme événement pouvant favoriser le rapprochement. Cette initiative est décrite par deux intervenantes comme un grand succès qui sert à amasser des fonds pour la jeunesse autochtone. Celui-ci est organisé en fonction de la mixité, puisque les équipes (« *foursome* ») d'Allochtones et d'Autochtones jouent ensemble. Une intervenante explique le succès de l'initiative : « Ça fait six ans que c'est l'harmonie [...], la fraternité, l'esprit de joie [...] toute la journée. C'est des initiatives comme ça qui font en sorte que ça brise les préjugés ». Les jeunes croient pour leur part que les tournois de volleyball sont parfois porteurs de rapprochement, ce qui est aussi amené par Sophie, intervenante individuelle. Elle remarque également que le fait pour des Innus et des Allochtones de travailler ensemble provoque souvent du rapprochement : « quand tu travailles avec, tu ne vois plus juste l'Indien, tu vois l'individu ».

Marie, du CAA-SÎ, souligne que de jeunes Innus fréquentent la Maison des jeunes de Sept-Îles, ce qui est confirmé par Ariane, une jeune du même groupe. Ariane a même vu plusieurs jeunes Innus venir de Maliotenam « sur le pouce » pour se rendre là-bas. Elle dit que les jeunes « se mixtent là-dedans ». Sophie, participante individuelle et les intervenants remarquent eux aussi que la Maison des jeunes est devenue selon eux un point de rencontre entre les deux groupes culturels. Pour Audrey, intervenante, il est possible que cela ait quelque chose à voir avec la sensibilisation réalisée par un comité conjoint auprès des jeunes ces dernières années. Alors que les intervenants sont d'avis qu'il s'agit là d'un fait nouveau, Marie, du CAA-SÎ (qui est âgée d'une quarantaine d'années), mentionne pour sa part qu'elle allait également à la Maison des jeunes dans sa jeunesse. Une personne du CAA-SÎ relate par ailleurs que chaque année une trentaine de jeunes protestants allochtones vont dans la communauté de Schefferville et y tiennent des activités. Elle raconte que les jeunes Innus de la communauté « vont vers

eux autres [...] et sont intéressés à être avec les jeunes {allochtones} qui sont là». Il est également question dans le groupe d'intervenants du comité conjoint qui avait été mis sur pied il y a quelques années pour répondre aux affrontements entre jeunes innus et jeunes allochtones qui avaient eu lieu dans la ville. Le comité conjoint d'environ dix personnes (comprenant des Innus et des Allochtones de divers organismes, dont la Maison des jeunes et la Ville de Sept-Îles) a instauré une marche pour la paix et fait de la sensibilisation dans les écoles, ce qui a porté fruit selon une personne qui faisait partie du comité. Au fond dit-elle, le travail était « d'apaiser un peu les tempêtes qui existent dans la tête des jeunes qui se font bourrer un peu le crâne par leurs parents... ».

Une Journée de l'amitié où les élèves allochtones de Sept-Îles sont invités à visiter l'école secondaire de la communauté et à participer à une poignée de main officielle est nommée par des intervenantes comme une initiative d'intérêt qui crée des ponts. Elles ajoutent que c'est le directeur de l'école de la communauté, « un bâtisseur » valorisant les jeunes avec des projets novateurs, qui a initié cette belle pratique. Une autre intervenante parle également d'une initiative récente réalisée dans le cadre de la Journée des aînés qui a lieu en octobre. En effet, la ville de Sept-Îles avait invité cette année les aînés innus à participer à une cérémonie à l'Église St-Joseph, qui a été suivie d'un brunch au Centre socio-récréatif. Elle raconte :

Les aînés ont bien aimé ça. [Ils leur ont dit] "vous autres vous avez préparé votre brunch, eh bien, nous autres, l'année prochaine, on va vous recevoir les non-Autochtones, dans notre église, puis on fera quelque chose pour vous là".

Ainsi, la majorité des intervenants est d'accord pour dire que «quand la porte est ouverte, les Innus entrent» et répondent aux invitations. Ils nomment à titre d'exemple les initiatives conjointes du collectif d'allaitement à Sept-Îles et du Salon du livre auxquels des Innus ont participé. Pour Audrey, une intervenante, toutes ces initiatives donnent des résultats à tous les niveaux en touchant diverses populations. Par ailleurs, Èva, une étudiante, note qu'elle rencontre également des Allochtones gentils dans certains services (par exemple à l'épicerie). Dans la même veine, pour Léo, une piste de rapprochement est de simplement communiquer au quotidien avec des gens de l'autre

groupe culturel. C'est ce qu'il fait, en saluant gentiment les gens qu'il croise dans la rue et en parlant avec eux. Alors que certains apprécient et sont contents de le revoir, d'autres s'avèrent très surpris de cette approche peu fréquente. «On dirait que c'est interdit, je ne sais pas par quelle loi, mais en tous cas, ça semble interdit». Quant aux deux participants individuels, ils croient que les espaces et moments de dialogue sont malheureusement souvent conditionnés par les événements de crise ; autrement, il y a peu d'espace pour se rencontrer.

5.3.4. Une réappropriation de l'expérience collective des Innus

Les participants à la recherche soulignent à plusieurs endroits la pluralité d'initiatives des Innus d'Uashat mak Mani-Utenam qui se réapproprient actuellement leur expérience collective en recommençant la transmission des savoirs ancestraux, en faisant revivre ou en actualisant des traditions culturelles et en créant des projets sociaux novateurs basés sur une vision communautaire. Ils apportent également une contribution sociale et économique importante à la ville de Sept-Îles.

Puisque le «savoir vivant» des Innus est presque entièrement disparu (il ne reste que quelques «vrais sages» innus à travers la province), les acteurs locaux tentent déjà de retransmettre ce qu'ils savent à leurs enfants, qu'ils l'aient appris par leur famille ou par les livres. Pour Léo qui est de ce groupe, il importe peu de connaître comment les Innus ont acquis leurs savoirs ancestraux sur leur langue et sur leur culture, puisque de toute façon, c'était là en eux, enfouis quelque part, attendant d'être «réveillé». Au fil de la discussion, Léo dit prendre conscience que ça sera bientôt eux les «anciens» et qu'ils doivent déjà «prendre les devants pour essayer de sauver le peu qui peut être sauvé», pour «véhiculer les valeurs que leurs parents leur ont transmises». Myriam, du groupe du CAA-SÎ, note qu'il y a une volonté de plus en plus marquée des Innus de vouloir faire revivre leurs traditions culturelles, tout en les actualisant. Elle remarque notamment l'action de femmes qui tentent de continuer à faire de l'artisanat, en tannant la peau par exemple. Par ailleurs, des intervenants racontent que les services sociaux et de santé de la communauté opèrent actuellement un nouveau virage, axé sur une vision communautaire destinée à briser l'isolement et à diminuer les crises et les placements d'enfants. Le nouveau coordonnateur en place encourage les intervenants à proposer

des projets novateurs qui vont en ce sens et à aller de l'avant. Audrey explique que des intervenants d'autres communautés sont d'avis qu'Uashat propose là un beau modèle qui peut être inspirant. Enfin, Josée, intervenante elle aussi, souligne qu'elle voit les Autochtones participer de plus en plus à la vie sociale et économique de Sept-Îles. Sur le plan économique, elle relève, tout comme des participants des groupes du CAA-SÎ et des leaders locaux, que les Innus fournissent un bon apport à la ville. À cet effet, Léo, un acteur local, remarque que les Innus apportent actuellement une très grande contribution économique à la ville qui perdrait des millions de dollars, ainsi que plusieurs commerces et emplois si les Innus portaient.

5.3.5. Agir pour créer du changement

Plusieurs groupes notent qu'au moment d'agir pour créer du changement, il importe de penser à cibler les jeunes puisqu'ils représentent l'avenir. Quant aux actions, les participants de tous les groupes proposent une panoplie de pistes de solutions pour améliorer les relations. Tout d'abord, les groupes s'entendent sur le fait qu'il est impératif de miser sur *(1) l'éducation dans les écoles (primaires, secondaires, collégiales)*, afin de former professeurs et étudiants (allochtones et innus) à la réalité autochtone, à l'histoire locale, aux graves conséquences de l'épisode des pensionnats et dans une autre mesure, à la langue innue. Les participants croient qu'il faut également mettre sur pied des activités favorisant *2) les échanges et les rencontres* entre les deux groupes culturels, qui pourraient prendre diverses formes : immersion culturelle en territoire innu, échanges étudiants, rassemblement mixte de jeunes, activités communes de loisirs, événements artistiques mixtes. Pour ce faire, deux participants soulignent qu'il faut être «rassembleur», que des mesures particulières doivent être mises en place pour que les gens de l'autre groupe participent. Deux jeunes croient aussi que les Innus doivent prendre une place dans certaines activités culturelles de la ville, notamment celles qui comportent de la musique. Les groupes soulèvent qu'il est crucial d'offrir aux Innus une *3) reconnaissance* de leur apport social et économique (non seulement culturel) dans la ville et de développer davantage de *collaborations* et de partenariats durables entre organismes et institutions des deux groupes culturels. Ceci suppose d'inclure les Innus dans le développement de la ville et de compter des employés innus dans différents lieux, particulièrement ceux offrant des services à la population. De plus, intervenants et participants du CAA-SÎ croient que dans le cadre de nouvelles initiatives, il faut miser sur une *4) approche communautaire* qui part des besoins et désirs des gens, en plus d'oser faire des propositions et de démontrer une *implication* personnelle. La participation à des *recherches* qui reviennent à la communauté est nommée comme une solution puisqu'elle met de l'avant la parole des Innus. Enfin, améliorer l'ouverture et la *5) communication* entre Allochtones et Innus, tout en s'assurant d'un *respect de la différence* de l'Autre peut apporter de grands changements positifs dans les relations.

À la question «Qui doit initier des changements dans les relations ?», Èva, du groupe des étudiants, répond que ce sont les jeunes, car «s'ils veulent avoir du changement, bien qu'ils commencent!». Samuel, étudiant lui aussi, est d'accord, puisque c'est à ce moment que la mentalité des gens commence à se former et qu'il est plus facile de les atteindre. De plus, les jeunes «sont l'avenir». Sara, du même groupe, croit que ce sont les enfants qui doivent «se révolter» pour dire à leurs parents que leurs préjugés sont faux, sinon, rien ne changera. Pour Michel, du groupe du CAA-SÎ, «l'avenir est avec les jeunes, autant les jeunes Innus que les jeunes non-Autochtones», puisque ce sont eux qui peuvent changer. Le groupe d'intervenants et les deux participants aux entretiens individuels parlent eux aussi des jeunes lorsqu'ils définissent les problèmes et les solutions en lien avec les relations, en notant qu'il faut penser à eux au moment de réaliser des actions.

5.3.5.1. Éducation dans les écoles (primaires, secondaires et collégiales)

Tous les groupes considèrent impératif de miser sur l'éducation dans les écoles pour améliorer les relations entre Innus et Allochtones. Selon deux acteurs locaux, l'amélioration des relations passe premièrement par l'éducation. Luc suggère tout d'abord «d'enseigner aux enseignants» afin qu'ils soient en mesure de bien informer les jeunes des deux groupes. «Si l'arbre est planté et arrosé avec de l'eau pleine de haine», il va pousser croche et entrer en choc avec celui d'à côté, explique-t-il. Voilà pourquoi il faut «donner de la bonne eau à l'arbre» afin qu'il grandisse bien, explique-t-il. De la même façon, le groupe de jeunes s'entend pour dire qu'il est essentiel qu'il y ait plus d'informations sur les Autochtones dans les écoles primaires et secondaires. D'une part, les jeunes devraient apprendre qui sont les Premières Nations du Québec et où elles habitent. Émilie, une étudiante, observe que certains Allochtones ne savent pas que les Autochtones existent au Québec et que ce sont eux les premiers habitants. Que pour ces personnes, «c'est un choc» d'apprendre cela. Samuel, du groupe des jeunes, souligne que dans les cours d'histoire du Québec au secondaire, il y a «à peine un chapitre qui parle des Amérindiens et pas plus que ça. Le reste du temps, c'est les Blancs». Michel, du groupe du CAA-SÎ, nuance cependant en disant que les cours d'histoire qui commencent à partir de secondaire 2 sont beaucoup plus réalistes qu'avant quant aux Autochtones.

Quoi qu'il en soit, tous les groupes sont d'accord : pour que de meilleures relations existent entre Innus et Allochtones, il importe de raconter la vraie histoire des peuples autochtones et de la faire connaître le plus largement possible. Les acteurs locaux estiment fondamental que les jeunes de la région apprennent l'histoire locale, des Algonquiens jusqu'à l'épisode des pensionnats. Deux jeunes sont eux aussi d'avis qu'il faudrait «que le Ministère de l'Éducation inclue l'histoire cachée» des Autochtones du Québec, des Innus. Èva explique l'avoir appris tout récemment, dans son cours d'anthropologie. Elle n'en avait jamais entendu parler avant. Marie, du groupe du CAA-SÎ, souhaite que cette histoire soit enseignée dès le primaire aux enfants allochtones «parce qu'ils vont à l'école ensemble et ils ne connaissent pas les Autochtones». Une participante des acteurs locaux affirme que pour qu'un nouveau départ soit possible, il faut d'abord se pencher sur les répercussions qu'ont eues les pensionnats sur les Autochtones. Au-delà des compensations financières sur lesquelles le gouvernement a axé son action, il faut bien documenter les conséquences de la perte d'identité, du retrait du milieu familial et des violences subies sur les personnes qui y étaient, mais également les répercussions sur leurs enfants. Le groupe insiste : les Allochtones doivent savoir les grandes blessures personnelles et communautaires que cela a causées aux Innus. Qu'ils comprennent pourquoi les Autochtones vivent certaines problématiques suite à cette «rupture». Que ce soit bien expliqué à la fois aux Innus (qui ne savent pas tous) et aux Allochtones. Comme le note Léo, ces événements sont encore bien récents puisque les gens qui les ont vécus sont encore en vie aujourd'hui.

Tom croit qu'il faudrait aussi permettre aux enfants de prendre des cours de langue innue, puisque plusieurs en manifestent l'intérêt. Samuel, du groupe des jeunes, est lui aussi d'avis qu'il serait pertinent de rendre accessible des cours de langue innue pour favoriser l'ouverture des Allochtones. Lui aussi en connaît certains qui souhaiteraient l'apprendre. Il propose que les enfants puissent avoir une heure de cours d'innu régulièrement dans les écoles, ce qui serait vraiment bien. Les jeunes soulignent que l'Institut Tshakapesh vend un outil pour apprendre l'innu mais que peu de gens le connaissent et que «ça paraît qu'il a été fait par des linguistes». Certains étudiants ont «entendu dire» qu'il y avait «déjà eu» un cours d'innu au Cégep mais ils n'en ont jamais

été témoins. Une étudiante sur les quatre croit avoir déjà eu «un peu d'information» sur les Innus dans un cours au Cégep mais ne se souvient plus lequel c'était. Il faudrait donc quelque chose de plus accessible, note le groupe.

Pour favoriser l'éducation dans les écoles, plusieurs moyens peuvent aussi être utilisés outre les cours magistraux. Samuel, du groupe de jeunes, croit qu'il serait bien que les écoles allochtones organisent des sorties au Musée Shaputuan. Une participante du groupe du CAA-SÎ explique que le centre d'amitié serait prêt à développer des ateliers d'information sur la fiscalité des Premières Nations qui seraient présentés dans les écoles, afin de «barrer tout de suite ces préjugés-là [sur les taxes, lorsqu'ils sont] jeunes, parce que ça se transmet, les préjugés». Une intervenante est d'avis que le livre d'illustrations historiques réalisé par l'artiste innu Ernest Dominique constitue un bon moyen d'informer les gens tout en utilisant l'art, qui pourrait par exemple être présenté dans les écoles.

5.3.5.2. Rencontres et échanges entre Innus et Allochtones

Michel et Tom notent que les activités sont toujours séparées entre les deux groupes culturels et qu'il faudrait être un peu plus «rassembleur». Robert, participant individuel, explique que lorsqu'il y a une activité, que ce soit chez les Allochtones ou chez les Innus, tout le monde peut y aller mais que rien de spécifique n'est fait pour attirer les gens de l'autre groupe. Il s'exclame : «Tout le monde est invité. Ben oui mais c'est sûr ! C'est sûr que tout le monde est invité ! On ne dirait pas "on invite juste les Blancs" ! Puis nous autres aussi, on ne dira pas "on invite juste les Indiens" {rire}». Il faut donc trouver des façons d'inclure les gens de l'autre groupe culturel. Èva et Émilie, du groupe des jeunes, croient que ce pourrait être une bonne chose que les Innus prennent l'initiative de «s'inviter eux-mêmes» aux activités que les Allochtones organisent, qu'ils y prennent une place en participant.

Ainsi, les participants de tous les groupes soutiennent qu'il faut créer des moments de rencontre et de dialogue entre les deux groupes culturels. Il serait intéressant de faire

connaître la façon innue d'enseigner aux enfants allochtones afin de favoriser les échanges, propose Tom, du groupe du CAA-SÎ. À la fois lui et Michel, de ce groupe également, croient qu'une piste d'action intéressante serait de réaliser plus d'échanges étudiants entre les écoles innues et allochtones dès le primaire, afin que les liens soient déjà plus faciles à faire au moment d'arriver au secondaire. Michel raconte qu'à Pointe-à-la-Croix en Gaspésie, deux villages qui s'étaient affrontés sur certains événements en lien avec la pêche au saumon ont réalisé des échanges de ce type. Tom connaît également une communauté qui accueille chaque année des élèves non-autochtones dans son école. Cette expérience s'avère formidable et fonctionne bien, conclut-il. Marie, de ce groupe, est elle aussi d'accord que des projets mixtes doivent être organisés entre les jeunes Innus et Allochtones. Il pourrait par exemple y avoir des rassemblements mixtes de jeunes en plus de ceux faits entre jeunes Innus (comme celui fait à Moisie cette année). Tom croit que de bonnes choses et une meilleure compréhension pourraient émerger de tels rassemblements mixtes.

Émilie, du groupe des jeunes, suggère que les Allochtones soient invités à une activité dans les bois pour leur faire mieux connaître les Innus, leur langue et leur culture. «Après ça, peut-être qu'ils apprécieraient la culture puis les Innus» constate-t-elle. Éva et Samuel, également du groupe de jeunes, remarquent aussi qu'il serait plus agréable de faire des activités dans la forêt. Par ailleurs, Émilie croit que le Shaputuan et le centre socio-récréatif sont deux endroits qui pourraient favoriser de meilleures relations entre les deux groupes. Des activités communes de loisirs pourraient aider à mieux se connaître, ajoute-t-elle. Bref, il pourrait y avoir des activités à la fois dans la communauté, dans la ville et dans la forêt, résume Émilie. Ainsi, des liens peuvent être favorisés par des actions visant à la fois la rencontre et une meilleure connaissance de la culture innue. Une intervenante explique d'ailleurs qu'un projet d'immersion culturelle chez les Innus a déjà été créé en ce sens, afin que des Allochtones puissent passer du temps en territoire innu et apprendre des éléments de l'histoire et de la spiritualité innues. Le projet n'a finalement jamais été réalisé faute de temps et de ressources humaines, mais il demeure tout aussi pertinent. Michel, du CAA-SÎ croit qu'il importe de favoriser les rencontres et les activités où l'on donne beaucoup d'informations. Il

nomme en exemple l'initiative de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, avec ses ateliers sous le shaputuan. Il faut donner de l'information aux personnes *des deux côtés*, tant innues qu'allochtones, insiste-t-il. Germaine, intervenante, croit que les actions rassembleuses peuvent également prendre la forme de services donnés par de petites entreprises. Par exemple, le Projet *Spirit* de l'école Manilaetish peut permettre aux jeunes de vendre certains produits ou services dans la communauté et dans la ville. Suggestion que deux autres participants approuvent.

Émilie et Éva, du groupe des jeunes, sont d'avis qu'il serait bien que les Innus participent aux soirées allochtones où il y a de la danse et de la musique. Elles soulignent qu'une soirée similaire à Innucadie (réalisé à Natashkuan) pourrait être organisée à Sept-Îles. Une activité où les Innus et les Allochtones pourraient chanter et jouer de la musique serait intéressante et appréciée, croient-ils. Robert, participant individuel, abonde en ce sens, en nommant lui aussi Innucadie en exemple. Il propose d'une part que les Innus réservent un après-midi pour des artistes allochtones à Innu Nikamu et d'autre part, que les Allochtones réservent eux aussi un espace pour des artistes innus (pas juste les plus connus) lors des fêtes musicales à Sept-Îles, ce qui serait important. Pour les intervenants et pour Robert, l'art constitue un bon moyen de rassembler Autochtones et Allochtones, de créer des liens tout en favorisant la créativité. Marie, du groupe du CAA-SÎ, croit qu'il importe de bien diffuser l'information lorsqu'il y a des événements dans les communautés, par exemple le festival de musique Innu Nikamu, afin que les Allochtones puissent participer aux aussi. «Moi je n'ai jamais vu une affiche disant qu'il y a Innu Nikamu», observe-t-elle. Elle ajoute que cette information doit apparaître également dans les journaux locaux.

5.3.5.3. Reconnaissance et collaboration

Pour Michel, du CAA-SÎ, il importe premièrement pour la municipalité de Sept-Îles de reconnaître la présence innue dans la ville puis de la souligner en faisant des gestes concrets et positifs. Le fait de mettre de l'art autochtone ou des monuments qui rappellent l'apport des Innus est un bon moyen de faire cela.

Proche du Vieux Quai, il y a un beau bonhomme en fer. Ils auraient pu montrer qu'il y a une présence autochtone ici à Sept-Îles, ce n'est pas seulement le fer. Puis le fer a d'ailleurs été emporté ici par les Innus. [...] Il faut qu'eux aussi soient les premiers à reconnaître ces faits-là.

Marie, du même groupe, encourage elle aussi la suggestion de mettre des monuments. De plus, Michel croit qu'il est crucial qu'il soit reconnu que les Innus ont un rôle important à jouer dans la ville. Cela serait positif pour les deux communautés. Il note que les gens attribuent souvent le seul côté culturel aux Autochtones, les voient encore «comme des marchands d'artisanat». Or les Innus sont maintenant aussi des entrepreneurs, des gens d'affaires, qui ont un rôle dans le développement économique de la région. Reconnaître et valoriser cette participation pourrait inciter les jeunes Innus à aller plus loin dans leurs études. Les intervenants vont dans le même sens : la reconnaissance de l'apport des Innus à la société, de même que la valorisation de leurs savoirs et compétences auprès des Allochtones constitue un moyen efficace de briser les préjugés et d'améliorer les relations, soutient Audrey. L'exemple de Germaine qui transmet des contes aux jeunes des deux groupes est éloquent en ce sens, affirme-t-elle : «c'est un bagage extraordinaire, c'est un cadeau qui fait que les gens n'ont plus peur de nous autres [...]». Tu sais, on a autant de belles choses à transmettre que les Québécois. Il s'agit juste d'apprendre à mieux se connaître et à partager entre nous ». Pour Germaine, dans le contexte de perte de repères chez les jeunes, il importe d'ailleurs de les valoriser et de leur donner des exemples positifs. Ce qui l'amène au fil de l'entretien à se demander si elle ne va pas accrocher pour la première fois son diplôme dans son bureau afin de leur donner l'exemple.

En ce qui concerne les organismes et institutions, plus de collaboration et de partenariats sont souhaités, voire nécessaires. Sara, une étudiante, est d'avis qu'il serait bien que les organismes innus (dont le Centre d'amitié autochtone) et les organismes allochtones collaborent à des activités communes. Ceci est également noté par le groupe d'intervenants. Enfin, Michel estime qu'il faut compter sur le CAA-SÎ qui pourra faire du bon travail pour améliorer les relations, comme cela se fait déjà dans d'autres centres d'amitié, notamment à Val-d'Or. «Il faut compter sur des organisations comme ça, si on

veut vraiment travailler dans ce sens. Et eux aussi vont avoir besoin des appuis d'autres personnes non-autochtones». Sophie, participante individuelle, croit fortement aux avantages des partenariats, qui iraient au-delà des initiatives timides en place et qui dépasseraient le seul volet économique. Elle est d'avis que les deux communautés auraient tout à gagner à créer des «partenariats sociaux durables» qui ne soient pas simplement associés aux situations de crise, comme c'est le cas actuellement. Elle ajoute que les organisations municipales doivent favoriser des partenariats avec les Innus. Enfin, Marie et Michel, du CAA-SÎ, soulignent qu'il est important d'inclure des Innus dans le développement économique, qu'ils aient eux aussi des emplois dans la ville, par exemple dans les centres d'achats. Cela favoriserait par la même occasion les contacts avec les non-Autochtones, observe Marie. Èva, une étudiante, et Sophie, participante individuelle, sont aussi d'avis qu'il est important que des Innus soient employés dans les organismes de la ville, surtout en ce qui concerne les organismes offrant des services.

5.3.5.4. Approche communautaire, implication et recherche

De façon générale, il est suggéré par plusieurs intervenants que les initiatives qui seront réalisées misent sur une approche communautaire qui donne du pouvoir de décision aux gens et qui les valorise. Ainsi, il est pertinent que les gens se mettent volontairement en action suivant leurs besoins et leurs intérêts. Il s'agit là en premier lieu d'interroger les gens sur leurs besoins, leurs opinions et leurs rêves, afin de briser leur isolement et de leur donner les outils pour agir. Ensuite il n'y a qu'à les accompagner dans leurs actions, soulignent deux intervenantes. Par ailleurs, s'ils veulent du changement, les gens doivent *oser* dire ce qu'ils pensent, oser faire des propositions et aller chercher des partenaires. Une intervenante note que bien souvent le projet sera accepté puisque c'est ce que les employeurs et organismes souhaitent : que des idées soient proposées. Dans la même ligne d'idées, Josée, une intervenante, est d'avis que les individus ont le pouvoir de changer les choses par leur implication personnelle. Pour elle, il est important que les gens s'impliquent pour des causes qui leur tiennent à cœur, comme membres de comités d'administration pour des organismes de la ville, par exemple.

Une autre façon de faire avancer les choses peut-être simplement de participer à des recherches afin que des paroles d'Autochtones soient prises en compte et qu'il soit plus facile d'avoir des études à l'appui de certains arguments, ajoute Germaine, qui est secondée dans cette idée par deux autres intervenants. Michel, du groupe du CAA-SÎ, croit par exemple qu'il est important que quelqu'un s'occupe de savoir quelles initiatives de rapprochement entre Allochtones et Autochtones ont eu lieu dans d'autres communautés et dans d'autres villes du Québec, que ce soit à Val-d'Or ou ailleurs, afin d'apprendre de leurs démarches. Puisque les problèmes entre Innus et Allochtones sont similaires à d'autres endroits au Québec, il faudrait voir quels ont été les points positifs qui ont bien fonctionné afin de pouvoir les reproduire à d'autres endroits, note-t-il. Enfin, il importe que la recherche qui est faite sur des enjeux autochtones revienne à la communauté (comme c'est le cas avec ce mémoire note Mireille, actrice locale). Les résultats doivent être présentés aux Autochtones qui y ont participé, rappellent les acteurs locaux.

5.3.5.5. Communication et respect de la différence

Pour Émilie, étudiante, la clé du changement serait qu'il y ait une meilleure communication entre les deux groupes culturels et plus de lieux de rencontre «pour qu'ils apprennent à vivre ensemble dans la ville». Elle note que Sept-Îles est une petite ville où tout le monde se connaît et donc, que les Innus et les Allochtones «n'ont pas le choix de s'accepter là. [...] Tout le monde devrait bien se parler. Puis ça serait le fun». Plusieurs choses pourraient être faites pour se comprendre et améliorer la communication entre Innus et Allochtones afin d'arrêter le racisme, remarque Tom, du CAA-SÎ. Le gouvernement devrait se pencher davantage sur le problème, dit-il.

Quoique l'amélioration des relations lui apparaisse «utopique» Léo, des acteurs locaux, croit qu'il faut d'abord s'ouvrir et oser parler aux gens de l'autre groupe, comme il le fait déjà. Il est d'avis que si chaque «ambassadeur» allochtone et innu faisait un petit effort pour aider au rapprochement, il pourrait y avoir un changement concret. Par «ambassadeur», il entend les personnes amenées par leur travail (ou leur implication) à

côtoyer les membres de l'autre groupe culturel, comme c'est le cas pour les trois participants à l'entretien. Cependant, cette ouverture ne doit absolument pas être faite sans qu'il soit bien clair qu'il ne faut pas chercher à changer «son voisin» ni à décider pour lui. Il ne faut pas «faire juste un peuple. Ce doit être deux peuples bien distincts, mais qui vivent en harmonie» dit-il. Chacun doit conserver son mode de vie et sa couleur. Pour Luc et Léo, du même groupe, ceci est bien illustré par un wampum ancien: Autochtones et Allochtones doivent naviguer chacun dans leur canot avec leur propre capitaine, leurs propres lois et coutumes, mais dans la même direction et dans l'entraide. Cette vision commune pourrait permettre de «repartir sur de nouvelles bases» et de «faire quelque chose de très concret et de très bon». Léo explique que cette approche demande beaucoup d'amour, de l'autre et de soi-même : «si on ne s'aime pas en tant que nation, il est impossible d'aimer les autres». Pour les trois acteurs locaux, ce modèle de cohabitation harmonieuse a déjà existé et est bien illustré par l'exemple de la Pointe de Moisie, où des Innus parlaient français et des Allochtones parlaient innu, où il y avait du respect, un lien fort entre les deux groupes, où tout le monde vivait dans les mêmes conditions («dans la misère de l'époque» dira Mireille). Le respect est le mot qui revient le plus fréquemment dans la discussion à ce sujet.

5.3.6. Effets des relations intergroupes sur les Innus

Travailler sur les relations pourrait changer plusieurs choses dans la vie des Innus, selon les participants des groupes de jeunes, du CAA-SÎ et des acteurs locaux, à qui la question a été posée. Semblable situation pourrait diminuer le degré de méfiance, de racisme et de violence dans la ville, avoir un effet sur l'estime d'eux-mêmes des Innus et sur le bien-être global de la communauté et même, inciter les jeunes Innus à poursuivre leurs études. Bien entendu, cela serait également bénéfique pour les Allochtones.

Pour les participants du groupe des acteurs locaux, «vivre sous tension, ce n'est pas une vie normale pour personne. Ce n'est pas souhaité à personne» puisque c'est très dur et que ça touche l'intégrité. À la question de savoir si l'amélioration des relations pourrait avoir des impacts dans la vie des Innus, Léo répond qu'il est utopique de croire que les relations vont s'améliorer puisqu'il y a beaucoup de gens des deux côtés qui vont tout faire pour que ça n'arrive pas. Il y est opposé si c'est pour «se faire diluer». Cependant,

après avoir blagué sur la faisabilité de la chose, les trois participants sont finalement d'accord pour dire, que «oui, bien entendu», ça peut changer quelque chose. Cela ne pourrait qu'avoir des impacts bénéfiques, croit Mireille, en diminuant le degré de méfiance, de racisme et de violence. Par ailleurs, tout le monde gagne en respect à mieux comprendre l'autre. «C'est un apprentissage de la vie dans le fond». Sara, une jeune, croit que «plein de choses» pourrait changer si on travaillait sur les relations entre les deux groupes. Elle croit que la communication peut aider chacun à comprendre l'autre et à améliorer ses comportements. Ce passage est éloquent :

- Shanie : Puis, qu'est-ce que vous pensez que ça pourrait changer dans la vie des Innus si on travaillait sur les relations ?
- Èva : Ben, ça va aider aux étudiants pour qu'ils viennent plus au Cégep.
- Shanie : Plus au Cégep ?
- Èva : Que de se faire tout le temps généraliser puis... Il y aurait moins de tensions puis les jeunes auraient moins de craintes. Parce que moi, j'ai une certaine crainte quand il y a des événements, tsé, je n'ose pas sortir. Ça ne me tente pas de me faire traiter de n'importe quel nom même si ce n'est pas moi qui ai fait l'erreur. [...]
- Émilie : Ben, moi, je dirais que les Innus seraient moins timides envers les Blancs. Ils n'auraient pas peur d'aller par exemple dans un bar où il y a juste des Blancs [...]. Ils fonceraient plus dans des lieux où il y a juste des Blancs, puis ils n'auraient pas peur de les fréquenter. [...]
- Sara : Ben, ça changerait aussi quelque chose pour les Blancs, là, il me semble.
- Shanie : Oui ?
- Sara : Tsé, eux autres aussi, ils pourraient apprendre à nous connaître, puis ils changeraient leur façon de penser.

Les deux participants individuels notent eux aussi que les Allochtones auraient tout à gagner à travailler sur les relations. Ariane, du groupe du CAA-SÎ, est d'avis tout comme les étudiants, que cela pourrait améliorer l'estime de soi des Innus. «On va être plus fonceurs. À la place de se croire tout le temps rabaissés là». Tom, de ce groupe, croit que cela aurait un grand impact sur les Innus, qui espèrent toujours que les relations s'améliorent. «Un jour ça va changer [...]. Ça va arriver un jour», conclut-il. Pour Michel, du même groupe, si les actions proposées sont réalisées, ça pourrait aider toute la prochaine génération d'Innus. «Les gens vont être plus forts, ils vont rester Innus quand même, ils vont aller chercher leurs diplômes, ils vont se formaliser au monde du travail tout en gardant leur culture quand même. Puis c'est ça qui va faire une communauté forte, en santé, capable d'échanger et de travailler avec ses voisins».

5.3.7. Sommaire de la section

Du point de vue des participants, la présence des Innus à Sept-Îles est très peu prise en compte par les Allochtones ou, plus particulièrement, par les gens représentant la Ville de Sept-Îles. Ainsi, leur apport social et économique n'est pas reconnu et nombre d'organismes allochtones travaillent en vase clos, sans chercher la collaboration des organismes innus. Cependant, les participants soulignent que lorsque la présence innue peut apporter des bénéfices sur le plan économique ou pour l'image de la Ville, alors on la met en valeur. De même, ils ne sentent pas qu'il existe pour eux un lieu où ils peuvent influencer les décisions en lien avec Sept-Îles, ni être entendus par des décideurs sur des enjeux qui les concernent. Quoique les enjeux politiques soient d'importance dans la communauté, les Innus n'accordent pas le même intérêt à la politique municipale, en partie parce qu'ils ne se reconnaissent pas dans ces instances et frontières administratives qu'ils n'ont pas eux-mêmes créées, en partie parce que celles-ci ne font pas de place à leur spécificité. Dans le cadre d'une première candidature d'un Innu au Conseil municipal, plusieurs souhaitaient par ailleurs participer aux élections.

D'un autre côté, les participants soulignent un certain nombre d'espaces d'action et de dialogue entre Innus et Allochtones dans la ville, dont la majorité semble porter fruit. Parmi ces succès, on compte des événements culturels, des tournois sportifs, des activités de rencontres, des collaborations ponctuelles et des lieux mixtes. Également, il est noté que les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et de Sept-Îles en sont actuellement à se réapproprier leur avenir et leur passé, puisqu'ils mettent sur pied une pluralité d'initiatives visant à participer à la création de projets sociaux novateurs (basés sur une approche communautaire) et à transmettre la langue et les savoirs ancestraux aux générations futures.

Face à tous ces constats sur la réalité des relations entre Allochtones et Innus en milieu urbain à Sept-Îles, les participants ont proposé une multitude de solutions pour faire avancer positivement les relations. Certaines de celles-ci se basent sur des expériences déjà réalisées qui doivent être davantage promues ou améliorées alors que certaines

autres sont des idées nouvelles. Dans l'éventail des actions proposées, l'accent est d'abord mis sur les jeunes comme moteur de changement, mais tous les groupes d'âge doivent être touchés et participer à l'action. Cinq grandes sphères d'action se dégagent des propositions des participants : l'éducation dans les écoles ; la création d'espaces d'échanges et de rencontres ; la reconnaissance de l'apport innu comme citoyens de la ville ainsi que la mise sur pied de collaborations et de partenariats durables ; l'application d'une approche communautaire, l'implication individuelle pour le changement et la participation à des recherches ; la communication et le respect de la spécificité de chaque groupe culturel. Une amélioration des relations qui soit sans visées assimilatrices serait bénéfique pour les Allochtones, les tensions n'étant constructives pour personne et le contact avec l'Autre étant source d'apprentissage. Cela profiterait à coup sûr aux Innus, particulièrement aux jeunes, puisque cela agirait sur leur estime d'eux-mêmes et donc par extension, sur le bien-être de la communauté. C'est là l'avis unanime des participants s'étant prononcés sur le sujet.

CHAPITRE VI

PISTES INTERPRÉTATIVES

Les deux chapitres précédents ont permis d'exposer les principaux matériaux recueillis lors des entretiens collectifs et exploratoires de même que dans le cadre de la démarche d'observation participante. Suite à cette analyse descriptive, nous proposons ici de mettre en lumière six pistes interprétatives touchant l'ensemble de ces données. Il sera donc question de la dimension spatiale des relations ; de l'histoire au cœur de ces relations et de la construction de soi ; d'une relégation des Innus à la marginalité ; d'un mouvement de réappropriation des Innus et de leur pouvoir d'agir ; de la concitoyenneté souhaitée et enfin ; d'une perspective holiste des relations interculturelles. Il est à noter que c'est dans la conclusion du mémoire que le lecteur trouvera une synthèse plus systématique des réponses à chacun des trois objectifs fixés en début de recherche.

6.1. Des relations spatialisées

La réflexion sur l'espace est porteuse de sens à l'heure d'étudier les relations entre Allochtones et Autochtones en milieu urbain et particulièrement dans le cas qui nous occupe. Sept-Îles constitue d'ores et déjà un espace pivot (une « capitale » dira une participante) pour toutes les communautés innues de la Côte-Nord, particulièrement celle d'Uashat mak Mani-Utenam, dont elle est la terre natale depuis si longtemps. Fait bien particulier de cet espace urbain, il se superpose en partie avec le territoire d'Uashat, avec lequel il va jusqu'à partager des artères. Quant aux limites précises de cet espace urbain, elles sont difficilement définissables et diffèrent selon les individus. En

effet, l'analyse du matériel recueilli a mis en lumière des divergences quant à ce que les participants identifient comme étant «la ville», voire de multiples contradictions et hésitations à l'intérieur même des discours individuels à ce sujet. Ainsi, la totalité des participants présente un point de vue changeant à cet effet, incluant et excluant Uashat de l'espace urbain selon les questions traitées et les moments de l'entrevue. Deux constantes cependant : d'une part Maliotenam n'est jamais identifié comme faisant partie de la ville et d'autre part, l'espace près du boulevard Laure (qui comprend les Galeries Montagnaises) apparaît à l'inverse inclus dans la ville. Considérons donc simplement que les Innus possèdent un espace qu'ils se représentent comme compris dans l'urbanité (et donc partagé avec les Allochtones), ainsi qu'un espace en propre, qui se situe à l'extérieur de celle-ci et incarne pour la majeure partie des répondants le «chez-soi». À ce sujet, Augé (1994) souligne que la ville contemporaine se recompose à une vitesse telle qu'il devient difficile de lui associer l'idée de frontière.

Toutefois, sans présenter de marquage clair, il apparaît que quelques frontières et « positions » (Ripoll, 2006) se sont dessinées dans la ville, révélant un certain « ordre social » (Vant, 1986). D'un côté, certains lieux sont associés quasi exclusivement aux Innus. Il en va ainsi du «quartier» innu en ville (Habitats Métis du Nord) que les participants associent à la pauvreté et au lot de difficultés auxquelles doivent faire face les Autochtones et particulièrement ceux vivant hors communauté. À cet effet, plusieurs participants voient comme très significatif le fait que bon nombre d'Allochtones refusent de mettre les pieds sur le territoire de la communauté⁴⁰ ou ont peur de le faire. D'un autre côté, nombre de lieux fréquentés par les Innus sont mixtes et certains d'entre eux symbolisent des aspects plus positifs pour les participants. C'est le cas par exemple du centre d'achat Les Galeries montagnaises, qui représentent l'apport innu à la vie économique de la ville. On peut nommer également le CAA-SÎ, appelé à devenir pour les Innus un lieu d'appartenance important au cœur de la ville, voire un espace qui puisse permettre la rencontre interculturelle.

⁴⁰ Et même au centre d'amitié autochtone dans un cas.

Par ailleurs, on peut se demander de quelle façon l'urbanité des Innus est soumise à la triple expérience contemporaine de l'accélération de l'histoire (excès d'événements), du resserrement de l'espace (excès d'images et de références spatiales) et de l'individualisation des destins (excès de références individuelles) ? La multiplication des repères dans la ville ne participe-t-elle pas de cette dynamique de resserrement de l'espace ? Dans la même veine, qu'en est-il de l'uniformisation des références culturelles et de l'omniprésence de l'image et de l'actualité, présents dans les propos traitant de la perte identitaire et culturelle chez les jeunes ? Peut-on supposer, par ailleurs, que les disparités de points de vue entre les groupes s'ancrent dans un mouvement d'individualisation des destins ? L'éclairage offert par Augé quant à la ville comme «monde contemporain» se manifeste particulièrement dans l'idée d'une «crise d'altérité généralisée», qui rend difficile les relations à l'Autre et le fait même de *penser* l'altérité. Dans cette foulée, on pourrait situer les constats des participants quant à la «méconnaissance généralisée», «l'ignorance», «l'incompréhension», le fait qu'Innus et Allochtones «ne se connaissent pas», «ont peur de se découvrir», dans une dynamique de crise plus large des représentations. Cette réflexion peut offrir quelques nouveaux repères signifiants pour les relations urbaines entre Autochtones et Allochtones.

Quoi qu'il en soit, il apparaît essentiel de considérer la notion d'espace dans la réflexion sur les relations entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain. Allier mémoire et innovation (Augé, 1994) dans la création de nouveaux «lieux» symbolisés semble une piste pertinente. Ainsi, il s'agirait à la fois de souligner la présence enrichissante des Innus dans la ville (monuments, pièces d'arts, panneaux historiques, affiches d'événements culturels) *et* d'offrir de nouveaux espaces de rencontre qui soient à même de réinventer positivement la relation à Autrui. Un lieu novateur dédié à cette fin et qui permette des actions concrètes peut constituer un symbole fort de dynamisme interculturel. Augmenter le pouvoir des habitants via le quartier et démocratiser la ville sont certes des voies d'action indiquées ici (Donzelot, 2005). Si la ville offre plus d'espace de parole aux Autochtones, ils seront mieux en mesure «d'apparaître dans l'espace public» (Lamoureux, 2001) qui est aussi en partie le leur. Or sachant qu'un lien clair a été démontré entre méconnaissance, racisme et sentiment de menace (Boudreau,

2001, cité par Bouchard et Vézina, 2003), cette «apparition» pourrait fort probablement susciter une diminution de la peur de l'inconnu, du sentiment de danger et des conflits eux-mêmes, en plus d'ouvrir un espace de dialogue entre les groupes.

6.2. L'histoire en toile de fond des relations et de la construction de soi

Vu le triste passé qui lie Autochtones et Allochtones, il n'est pas étonnant que les participants se réfèrent souvent aux événements historiques. Puisque l'histoire apparaît comme un thème majeur des entretiens, on peut se demander : de quelle façon celle-ci marque-t-elle les relations actuelles des Innus avec les Allochtones ?

D'une part, les événements historiques confèrent une symbolique forte à certains lieux de l'espace urbain. Outre l'épisode des pensionnats et la création des réserves qui sont des événements communs à tous les peuples autochtones, les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam ont vécu de plus une éviction dans une histoire encore toute récente. Quelques lieux historiques, entendus au sens d'Augé (1994) comme «espaces symbolisés» possédant une «puissance d'évocation», émergent des entretiens. Le terrain où se trouve la petite chapelle innue et le territoire d'Uashat en entier, incarnent pour plusieurs participants la résistance, le combat mené par les Innus pour conserver leurs terres. L'enfermement, l'interdiction de se mouvoir librement et la prise du territoire sont évoqués à quelques reprises en parlant de ces endroits. L'histoire est bien présente dans ces lieux, qui évoquent une politique d'assimilation violente. Rappelons que Boudreault (1994) et Ripoll (2006), tous deux, soulignent que la prise du territoire est révélatrice d'un rapport de pouvoir et d'inégalités sociales entre deux groupes.

L'expérience historique vécue avec l'altérité allochtone se situe en plein cœur de la construction de soi des Innus en tant que sujet-acteur collectif. En effet, dans le cas des Innus (et des autres nations autochtones au Québec), les événements historiques sont liés de très près à l'image qu'ils portent d'eux-mêmes comme acteurs et comme sujets. Non seulement les actions assimilatrices des Allochtones ont grandement dévalorisé tout ce qui représentait les Innus (mode de vie, langue, croyances, savoirs), mais elles

ont en outre causé une grave rupture dans la transmission de cette identité aux générations suivantes. C'est donc la survie même des Innus comme sujet-acteur collectif qui s'est retrouvée menacée par les relations avec l'altérité allochtone. Les conséquences de cette histoire commune persistent à ce jour : les participants insistent sur le fait que les Innus sont actuellement en période de guérison et que celle-ci prendra encore bien du temps à être complétée. Deux groupes mentionnent que les révélations au sujet des pensionnats ont constitué un «réveil» pour eux. Il est probable que le dévoilement public de ces événements, leur diffusion (et la reconnaissance de leurs effets) constitue de fait une condition pour que les Innus puissent conférer un sens à leur histoire et *devenir* pleinement *sujets* de leur expérience.

La construction de soi et la quête de sens sont inévitablement touchées par les relations d'altérité. Il est manifeste dans les propos des participants que les impacts des relations –passées et actuelles– avec les Allochtones continuent d'avoir des effets sur la conception que les Innus ont d'eux-mêmes. La gêne paralysante que vivent plusieurs Innus dans leurs contacts avec les Allochtones (timidité en grande partie due à l'usage d'une langue seconde comme moyen de communication) et qui est décrite par les acteurs locaux, ainsi que le malaise exprimé par les jeunes Innus au moment d'aller dans des endroits uniquement fréquentés par les Allochtones, semble de bons exemples de cette dynamique. Peut-être l'hésitation à afficher sa réussite scolaire ou professionnelle dont parlent les intervenants, de même que les discriminations entre Innus (souvent liées au fait de présenter des caractéristiques considérées comme «blanches») sont-elles également rattachées à cette dynamique relationnelle issue du passé ? On pourrait croire qu'elles sont à la fois des traces des représentations dévalorisantes qui ont marqué les Innus, mais aussi peut-être, une réaction –consciente ou non– de protection de l'identité collective face à la menace d'assimilation allochtone. Notons ici que bien qu'il ait été possible de donner du sens aux thématiques identitaires en les analysant sous l'angle du sujet-acteur, il aurait été intéressant d'en détailler davantage les composantes. La notion d'identité a plusieurs fois émergé des entretiens, quoiqu'elle n'ait pas été mise de l'avant dans les repères conceptuels. Elle est ainsi apparue bien liée à la fois à l'interculturalité et au concept d'espace urbain.

6.3. La relégation des Innus à la marge

Qu'en est-il aujourd'hui de la dynamique relationnelle issue du passé ? Les nombreuses expériences de racisme et de discrimination racontées par les participants témoignent d'une marginalisation des Innus encore à l'œuvre à l'heure actuelle à Sept-Îles. Quoique celle-ci fasse l'objet d'une réappropriation (voir sect. 6.4.), il importe de ne pas nier le phénomène, qui occupe une place prépondérante dans les entretiens.

Notons tout d'abord qu'une grande partie des indicateurs du concept de marginalisation tel que défini au chapitre II (voir fig. 2.1.) se retrouvent clairement dans le portrait des réalités innues en milieu urbain dépeint par les participants. Ainsi en va-t-il tout particulièrement des indicateurs de la marginalisation symbolique que sont l'existence de représentations collectives définissant des places sociales (bien identifiables dans les remarques liées à l'espace), l'essentialisme (généralisation dénoncée par tous les groupes) et l'énonciation des différences (par exemple, écart des normes allochtones liées à la gestion du temps, du travail ou de l'argent). Quant à la marginalisation socio-économique et politique, seule une partie des indicateurs respectifs sont présents de façon nette dans les entrevues : expérience de la pauvreté (décrite par plusieurs, notamment les intervenants) et de la relégation, rapport particulier à l'espace (voir sect. 6.1.), inégalités et injustices (notamment en matière de logement).

La marginalisation des Innus, telle que décrite par les participants, s'inscrit donc de façon plus tranchée dans les représentations collectives, dans la symbolique. Les propos dégradants entendus au quotidien, les « blagues » racistes, l'infantilisation, les allusions liées à l'incompréhension ou l'incompétence, les préjugés, etc., sont bien présents dans leur expérience des relations avec les Allochtones. Les formes subtiles et moins visibles du racisme décrit font tout à fait écho au néo-racisme identifié par Balibar (1988) et Labelle (2006). Comme l'expliquent bon nombre de participants, être Innu(e) à Sept-Îles n'est pas toujours facile. Le fait que plusieurs personnes de parents mixtes, dont l'appartenance innue est très affirmée, ont admis avoir parfois caché cette part de leur identité révèle bien le poids des représentations collectives à l'égard des Innus.

D'ailleurs, il est significatif que les personnes issues d'unions mixtes soient les premiers témoins de ces manifestations de racisme, de préjugés ou de discriminations. Leur phénotype pouvant être associé aux Allochtones, ces derniers ne prennent pas garde alors qu'ils s'expriment au sujet des Innus. Or, lorsqu'est découverte leur identité innue, il arrive souvent que les personnes issues d'unions mixtes soient l'objet de changements de comportement de la part des Allochtones. Ces changements d'attitude face aux Innus sont ici mesurables et repérables. Malgré leur identité innue affirmée (dans le cas des participants interrogés), il semble donc que les personnes de parents mixtes se situent dans un espace moins tranché des relations, dans l'ambiguïté de l'Autre et de l'Autrui.

En outre, il ressort des données que les Innus présentant un fort accent en français ou un phénotype plus souvent associé aux Autochtones sont les premières cibles de la marginalisation. Ainsi, les représentations négatives sont-elles essentiellement dirigées vers ce qui se différencie, dans la conception populaire, de l'Allochtone. L'Innu devient alors *l'Autre* : celui qui ne doit pas ressembler à soi, ne parle pas la langue de la même façon, ne peut être associé à soi. Et si la rencontre avec une personne innue est positive (porteuse de réciprocité) certains Allochtones seront même enclins à croire qu'en réalité, c'est cet individu qui n'est pas comme les autres Innus. Par ailleurs, pour de nombreux participants, le refus de reconnaître que la spécificité culturelle innue est de valeur égale à celle des Allochtones francophones, constitue une manifestation éclatante de la négation de points communs, de la relégation des Innus à la différence.

Enfin, le déficit de concitoyenneté en ville, malgré la forte présence et visibilité des Innus, témoigne également de la marginalisation. En effet, l'accès pour les Innus à des espaces où il y a possibilité d'action et de parole, la reconnaissance de leurs savoirs populaires et la possibilité de contrôle sur la vie de la collectivité innue *dans la ville* (trois des quatre indicateurs de la concitoyenneté) apparaissent peu communs à Sept-Îles, si ce n'est en temps de crise ou au sein d'organismes autochtones tels que le CAA-SÎ. Cependant, la liberté et l'autonomie des personnes, de même que l'appropriation de leur expérience, sont des phénomènes à l'œuvre chez les Innus. C'est ce qu'illustre la section suivante.

6.4. Les Innus : réappropriation et pouvoir d'agir

À la lecture des résultats, il est manifeste, à travers les propos des participants, que les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et de Sept-Îles ont amorcé un processus de réappropriation de leur expérience collective et constituent d'ores et déjà un acteur social individuel comme collectif, détenant un pouvoir d'agir.

En effet, la marginalité évoquée précédemment ne doit pas être perçue comme un état *d'exclusion* des Innus de la ville, mais bien, tel qu'entendu au chapitre II, comme une présence comportant des formes de participation, ainsi qu'un potentiel de transformation sociale. Si la marginalisation des Autochtones a clairement été subie dans le passé, elle semble depuis un certain temps s'inscrire a contrario dans un mouvement d'appropriation, comme l'évoque Parazelli (2007) lorsqu'il traite des différents types de relations de pouvoir à la marge. Dans le cas des Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et de Sept-Îles, la réalisation d'un livre d'art illustrant une perspective autochtone de l'histoire du Québec, l'existence d'un musée et d'un festival de musique innue, la mise sur pied d'un centre d'amitié autochtone en ville, la présence de plusieurs institutions innues (politiques et culturelles), le développement d'une approche communautaire dans les services sociaux, la réalisation d'initiatives de rapprochement, etc., sont révélateurs de cette dynamique d'appropriation et de son potentiel de créativité. Au-delà d'une marginalité subie, c'est de fait leur expérience collective (leur histoire, leurs savoirs, leur langue, leur culture) que les Innus se réapproprient actuellement. Observons au passage que cette expérience semble dépasser la vulgate dénoncée par Collin (1988), suivant la distinction binaire traditionnel/contemporain, mais compose plutôt avec divers pôles d'identification.

Ainsi, les Innus apparaissent clairement comme un acteur social collectif qui transforme l'espace urbain ainsi que les relations intergroupes à Sept-Îles. Les récits nombreux des combats menés à diverses échelles afin de faire reconnaître leurs droits, leurs compétences et leur spécificité sont des preuves éloquentes de cette force d'intervention. Dans plusieurs cas, ces luttes ont su donner des résultats concrets à

court terme. Dans d'autres situations, il s'agit plutôt d'une action de plus longue haleine, qui saura démontrer ses effets à moyen ou à long terme. Ainsi, quoiqu'une dynamique de marginalisation –en particulier symbolique– soit toujours à l'œuvre à Sept-Îles, les Innus y opposent une résistance afin de se faire reconnaître et afin d'améliorer le vivre ensemble dans la ville.

6.5. Vers une concitoyenneté : singularité, réciprocité et partage

À la lumière des données récoltées, quels sont les changements urbains souhaités par les Innus ? La concitoyenneté proposée dans ce mémoire semble-t-elle pertinente à leurs yeux et s'inscrit-elle dans leur perspective des relations ?

La pluralité de solutions proposées par les participants manifeste un réel désir de concitoyenneté –et donc de prise en compte de l'altérité– en plus de fournir des pistes d'action pour y parvenir. Deux caractéristiques de cette concitoyenneté émergent des données. D'une part, les Innus accordent beaucoup de valeur à leur espace (politique, social, culturel) propre, puisqu'il est nécessaire à la pérennisation de leur spécificité comme sujet-acteur collectif et à la transmission de cette identité aux jeunes. Il est impératif pour eux que leur *singularité*, bien définie et décrite dans les entretiens, leur soit reconnue.

D'autre part, ils la reconnaissent en retour aux Allochtones. Leur perception des Allochtones s'inscrit bien dans la notion d'Autrui, qui est « visage » (donc unique) et invite à la rencontre, au dialogue et à la *réciprocité*, suivant la pensée de Lévinas. À ce sujet, il y a insistance sur le fait qu'Allochtones et Innus cohabitent dans la ville. Cette réalité urbaine touche tant les Autochtones vivant hors communauté que les Innus de la communauté d'Uashat mak Mani-Utenam, pour qui l'activité économique, les services et les loisirs prennent souvent place en ville. Les participants de tous les groupes mettent l'accent sur le fait qu'Innus et Allochtones « n'ont pas le choix » de s'entendre, « vivent à deux » dans un espace urbain commun. La cohabitation rend incontournable aux yeux des participants l'existence d'un espace de parole et d'action qui soit commun aux deux

groupes culturels. Les participants innus identifient en outre de nombreux points de convergence avec les Allochtones, reconnaissant que ceux-ci sont aussi des semblables. Beaucoup de participants aspirent à ce que les deux groupes culturels soient «égaux» et qu'il y ait reconnaissance que tous «sont des humains», malgré leur «couleur» différente. Bref, les Innus souhaitent que le respect de chacun –dans sa spécificité *et* sa ressemblance– se conjugue avec égalité et collaboration. La position innue fait ici écho à celle de Bernstein, pour qui la singularité n'est pas incompatible avec la réciprocité.

Le vivre ensemble dépeint par les Innus rejoint l'essentiel de la concitoyenneté telle que décrite par Lamoureux (2001) et Picard (2002). De fait, deux des trois exigences de Lamoureux –l'inclusion et la pluralité– apparaissent clairement dans les données. Quant à la troisième (que la concitoyenneté soit critique), si elle ne se place pas au premier plan des pistes d'action des participants, je suis néanmoins d'avis qu'elle concorde avec leur perspective, puisque plusieurs se questionnent quant aux enjeux larges de pouvoir et puisque les Innus se situent déjà dans un espace d'innovation et de créativité hors des normes dominantes établies.

Enfin, il semble que la couleur innue à cette concitoyenneté est que celle-ci ne soit ni obligée ni imposée, qu'elle soit authentique. Les pistes d'actions passent beaucoup par une prise de conscience des réalités autochtones grâce à l'éducation, mais aussi par une ouverture, un accueil d'Autrui chez soi, pour qu'il-elle expérimente ce que l'on vit afin de mieux comprendre et apprécier. Bref, la concitoyenneté telle que proposée par les participants innus est d'abord une démarche de découverte respectueuse et de partage, qui vise la reconnaissance mutuelle.

6.6. Une perspective holiste des relations interculturelles

La concitoyenneté telle que souhaitée par les Innus ayant été présentée, on peut se demander en guise de conclusion : en quoi l'approche clinique et interculturelle adoptée dans ce mémoire éclaire-t-elle les relations étudiées ? En quoi les propos des participants lui font-ils écho ?

Tout d'abord, l'approche interculturelle telle que présentée ici s'est avérée d'intérêt en ce qui touche aux relations entre Innus et Allochtones, en ce qu'elle évite de focaliser sur la variable culturelle, pour s'intéresser à « deux entités » (considérées comme sujet-acteurs) « qui se donnent mutuellement sens ». En effet, la théorie interculturelle ne doit pas être pensée en seul lien avec les personnes issues de l'immigration, mais pour toute situation où il doit y avoir apprentissage de la rencontre, conçue comme un « acte de reconnaissance », ainsi que pour toute interaction qui souhaite dépasser le *multi* pour aller vers l'*interculturel*, là où une mise en relation réelle et une coconstruction sont possibles. En ce sens, je suis d'avis que le point de vue des participants innus sur les relations étudiées et surtout, les pistes d'action qu'ils proposent s'inscrivent tout à fait dans une perspective de relations interculturelles. Les changements souhaités vont bien au-delà de la tolérance des différences, étant plutôt de l'ordre de la création d'espaces communs où l'action conjointe, le dialogue (n'excluant pas les débats) et le partage sont possibles.

Ensuite, quoique l'analyse n'ait pas découpé systématiquement les données en trois niveaux distincts (micro, méso et macro), ceux-ci sont tous bien présents dans les propos des participants. Ainsi, les caractéristiques individuelles (niveau microsocial) tels le phénotype, la maîtrise de la langue, le parcours professionnel et scolaire, le fait d'avoir vécu dans d'autres villes, l'ouverture à la communication, la timidité, etc., agissent sur les relations. Les éléments mésosociaux (liés aux petits ensembles) tels les préjugés des parents, les choix éducatifs des écoles, les politiques d'embauche, les partenariats entre organismes, l'espace démocratique offert par la municipalité, ou encore la couverture de l'actualité locale, ont eux aussi un impact certain sur les relations étudiées. Enfin, les politiques étatiques et les lois adoptées au gouvernement fédéral et provincial, de même que la marginalisation symbolique, sociale, politique et juridique des Autochtones au sein de la société québécoise, constituent des exemples de facteurs macrosociaux essentiels à la compréhension du point de vue des Innus sur les relations entre Allochtones et Autochtones en milieu urbain. De fait, il apparaît porteur d'adopter une perspective holiste lors de l'étude de relations interculturelles.

CONCLUSION

Cette étude visait à recueillir le point de vue des Innus de Sept-Îles et de la communauté d'Uashat mak Maliotenam sur les relations entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain. À titre de conclusion, un résumé de ma démarche de recherche sera d'abord présenté. Par la suite, une synthèse des données répondant aux trois sous-questions qui m'ont guidée sera exposée, démontrant que mes objectifs initiaux ont été bien atteints. Nous verrons au final en quoi cette démarche fait émerger des pistes de réflexion quant à l'intervention et à la recherche liées aux Autochtones en milieu urbain et aux relations interculturelles.

7.1. Résumé de la démarche de recherche

La recension des écrits réalisée dans le cadre de cette étude démontre que de nombreuses barrières aux relations entre Autochtones et Allochtones sont présentes au Québec. Sept grands obstacles à ces relations ont été identifiés : le poids de l'histoire, les inégalités juridiques et politiques issues en particulier de la *Loi sur les Indiens*, le territoire à partager, le statut de double minorité dans lequel se situent les Autochtones du Québec et le choc des nationalismes, la grande méconnaissance des Allochtones à l'égard des réalités autochtones, les représentations négatives de l'Autre véhiculées, les discriminations multiples et le racisme. Des recommandations issues de ces lectures et quelques initiatives novatrices réalisées ont également été recensées.

Au Québec, c'est plus de la moitié des Autochtones qui vivent en milieu urbain, dont 41% demeure dans de petites régions urbaines de moins de 100 000 habitants comme Sept-Îles. Faisant partie des premières générations autochtones établies dans les villes, cette population constitue un segment de plus en plus visible et important du tissu

urbain. La présence autochtone dans les villes fait l'objet d'un certain vide juridique, présente une grande hétérogénéité, voit l'émergence d'une classe intermédiaire et vit des transformations profondes de plusieurs ordres. La ville de Sept-Îles comporte la particularité de compter la communauté innue d'Uashat mak Mani-Utenam à très grande proximité –Uashat étant de fait *enclavée* dans la ville– en plus de constituer le centre de référence de cinq autres communautés innues et d'une communauté naskapie. Peu de données avaient été recueillies quant à l'état des relations dans la ville mais plusieurs acteurs y avaient identifié des tensions sociales ainsi qu'un haut niveau de racisme. C'est dans ce contexte qu'à partir du point de vue d'Innus, cette étude souhaitait répondre à trois objectifs :

1. Caractériser les relations actuelles entre Allochtones et Innus à Sept-Îles;
2. Identifier des espaces urbains qui influencent les relations entre les deux groupes et voir en quoi ils le font;
3. Identifier quelques actions à entreprendre afin de favoriser de meilleures relations entre Autochtones et Allochtones dans la ville.

Pour ce faire, je me suis appuyée sur l'approche clinique et la théorie interculturelle, qui convergent à de nombreux égards. Ces deux approches s'ancrent dans l'action, dépassent le dualisme théorie/pratique et assument l'incertitude. Elles mettent en scène des sujets qui s'interdéfinissent et co-construisent du sens. Prenant en compte plusieurs niveaux d'analyse et reconnaissant une pluralité de savoirs, ces approches permettent d'adopter une perspective holiste, ce qui concorde bien avec les façons autochtones d'aborder l'éthique, le savoir et la connaissance. Alors que l'approche clinique propose une posture d'engagement du chercheur qui permet le changement, la théorie interculturelle offre une réflexion d'intérêt sur la rencontre, la diversité et la culturalité. Dans la foulée de cette approche clinique et interculturelle, cinq repères conceptuels fortement interreliés ont été choisis pour compléter le cadre théorique : le sujet-acteur, l'altérité, l'espace urbain, la concitoyenneté et la marginalisation.

Pour recueillir des données, une démarche qualitative d'enquête de terrain a été adoptée. L'enquête s'est déroulée en deux phases (entre août et octobre 2009) à Sept-Îles, Uashat et Maliotenam, pour une durée totale d'un mois et demi sur le terrain. Trois

techniques d'enquête ont été utilisées pour la collecte de données. Deux entretiens exploratoires individuels avec une femme et un homme innus bien ancrés dans la communauté ont d'abord permis de mieux comprendre le milieu et de guider la construction de nos schémas d'entretiens collectifs. Quatre groupes de participants ont ensuite été formés : des jeunes étudiants du Cégep, des personnes fréquentant le CAA-SÎ (majoritairement composé de personnes vivant hors communauté), des acteurs locaux possédant une solide expertise du milieu et des intervenants, eux aussi très bien ancrés dans la communauté. En plus des deux participants aux entretiens individuels, les entretiens collectifs ont réuni au total vingt-deux personnes innues. Une observation participante a également été réalisée dans des lieux publics et lors de divers événements, quoique les données issues de celles-ci n'aient pu être traitées que minimalement. Enfin, une analyse qualitative de contenu des données a été effectuée et quelques pistes interprétatives ont été proposées.

7.2. Synthèse des données liées aux objectifs de recherche

7.2.1. Caractéristiques des relations entre Innus et Allochtones à Sept-Îles

Selon les participants, les relations entre Innus et Allochtones dans la ville se limitent de façon générale à des relations de type économique. C'est dire qu'elles s'expriment davantage –quoique non exclusivement– dans le cadre de services offerts (sociaux, de santé, de loisirs, gouvernementaux), de contacts de travail (restauration, vente) ou de partenariats d'affaires. Des collaborations ponctuelles ont également lieu dans le cas de situations de crise, particulièrement lors de conflits entre les deux groupes. Il est noté que les associations entre organismes innus et allochtones sont la plupart du temps temporaires et orientées vers un objectif précis. Les relations décrites par les participants comportent des tensions considérables et une grande part de méconnaissance. Elles confirment donc les constats rapportés en problématique à cet effet. Ainsi, quoique s'exprimant dans un cadre de politesse convenu, ces relations véhiculent une bonne dose de préjugés, de discriminations et de racisme, qualifié par les participants de «subtile», «latent», «non apparent». Ces manifestations s'avèrent clairement identifiables à travers l'expérience de plusieurs personnes issues d'unions

mixtes interrogées. Celles-ci sont souvent témoins d'une transformation des pratiques et du discours des Allochtones à leur égard lorsqu'est dévoilée leur identité innue. Les participants aux entretiens ont également révélé que les personnes présentant un phénotype ou un accent associé aux Innus, vivent des relations plus difficiles avec les Allochtones. Une discrimination eu égard au logement et à l'emploi est aussi dénoncée dans plusieurs entretiens collectifs. Tous les groupes s'entendent pour dire qu'existent à Sept-Îles plusieurs incompréhensions et certaines formes d'ethnocentrisme. La non-reconnaissance de la spécificité culturelle innue et de la valeur égale de leurs revendications d'autonomie constitue aussi une barrière aux relations.

Les participants ne s'entendent pas à savoir si les relations sont vécues différemment par les jeunes générations et si elles se sont améliorées dans les dernières années. Quoique certains dénotent une plus grande ouverture chez les jeunes, d'autres ne sont pas de cet avis et certains jeunes interrogés vont au contraire jusqu'à dire que les relations se sont récemment détériorées. Une «rupture» historique dans les relations semble faire consensus, rupture qui est située dans les décennies 1950 à 1970. Celle-ci est attribuée à la création du pensionnat de Maliotenam et au déplacement forcé des Innus, mais aussi à la façon dont s'est opéré le développement de la ville. D'ailleurs, l'histoire marque toujours de façon prononcée les relations actuelles.

Plusieurs participants déplorent la non-prise en charge de l'enjeu des relations interculturelles et du racisme à Sept-Îles par les pouvoirs locaux. À cet effet, il ressort des entretiens que les relations actuelles dans la ville ont des conséquences directes sur la vie des Innus. Parmi celles-ci, on dénote des barrières à la scolarité et à l'emploi (notamment chez les jeunes), des difficultés en matière de logement, une gêne paralysante qui freine certains à s'exprimer ou à aller dans certains lieux ou événements, ainsi qu'une obligation pour plusieurs de mener un «combat» au quotidien afin de faire reconnaître leurs compétences et leurs droits ou de dénoncer quelque forme de racisme. L'identité étant intimement liée à l'altérité, il est aussi fort probable que les représentations négatives véhiculées nuisent à la transmission et à la protection de la culture, du mode de vie et de la langue innus.

D'un autre côté, il importe de souligner que les relations entre Innus et Allochtones à Sept-Îles comportent également des espaces d'ouverture et de dialogue. Tous les participants interrogés ont identifié des lieux, des événements et même des individus qui favorisent des relations positives. D'une part, il existe des liens amicaux et familiaux entre des Innus et des Allochtones dans la ville. D'autre part, les Innus se sont montrés très favorables aux diverses initiatives de rapprochement existantes (qui, selon plusieurs, donnent des résultats concrets) ainsi qu'aux possibilités d'entraide, de partage et de collaborations de tous genres. Tous les groupes interrogés ont dit souhaiter depuis longtemps une amélioration des relations dans la ville. Néanmoins, deux conditions liées à la concitoyenneté s'avèrent nécessaires pour atteindre cet objectif : le respect de la spécificité de chacun (la protection de l'identité innue étant essentielle puisque menacée) et la réciprocité, qui implique l'égalité des deux groupes en présence. Il est aussi indispensable de noter que les Innus ont déjà entamé un important processus de réappropriation de leur expérience collective et ont mis sur pied nombre d'initiatives sociales novatrices qui portent fruit.

7.2.2. Espaces urbains significatifs pour les relations

La présence innue à Sept-Îles n'est plus à démontrer et la fréquentation de pratiquement tous les lieux par les Autochtones témoignent de la visibilité innue dans la ville. Ces constats vont également dans le sens d'un certain mouvement d'appropriation de l'espace urbain. Des propos des participants émergent des frontières urbaines changeantes suivant l'angle selon lequel on les considère. Ainsi, si les frontières d'Uashat et de Sept-Îles sont bien claires pour tous, celles de «la ville» –qui devraient coïncider avec les limites de Sept-Îles– *incluent* une partie d'Uashat (celle où se situent les Galeries montagnaises et le musée Shaputuan). Par ailleurs, trois autres espaces urbains sont associés aux Autochtones : le territoire autour de la chapelle innue, le «quartier innu» autour des Habitats Métis du Nord, ainsi que le nouveau développement d'Uashat, au nord de la ville. Quant à Maliotenam, quoique ses résidents fréquentent régulièrement la ville, son territoire apparaît clairement à l'extérieur de l'espace urbain. Du point de vue des participants, il existe par ailleurs une différence notable dans les

relations avec les Allochtones, selon qu'elles sont vécues à Uashat ou à Maliotenam. En effet, la proximité et l'histoire de résistance d'Uashat (qui auraient fait émerger un sentiment de menace et de méfiance à l'égard des Allochtones) tendent à rendre les relations plus difficiles à cet endroit.

D'un côté, nombre d'endroits sont fréquentés à la fois par les Innus et les Allochtones. C'est le cas des restaurants, cafés, centre d'achats, hôpital, écoles et lieux de loisirs. D'un autre côté, une certaine division de l'espace semble avoir cours dans la ville. Ainsi en va-t-il du «quartier innu» en ville, perçu par plusieurs comme une forme de ghettoïsation, étant donné la pauvreté et les problèmes sociaux qu'on y retrouve. Le développement du nouveau territoire d'Uashat a également suscité de vives réactions chez certains Allochtones vu sa proximité avec leurs résidences. Le fait qu'Allochtones et Innus démontrent de la réticence à se retrouver sur le territoire de l'autre est également significatif.

Par ailleurs, il est noté que les frontières administratives utilisées pour l'offre de services sociaux ou de santé tendent à défavoriser les Innus et ne correspondent pas aux réalités vécues par ces derniers. Dans la même veine, les participants déplorent que les symboles de la présence historique des Innus dans la ville soient pratiquement inexistants. Enfin, trois lieux apparaissent clairement porteurs de rapprochement interculturel : la Maison des jeunes de Sept-Îles, le centre d'amitié autochtone de Sept-Îles et le musée Shaputuan.

7.2.3. Quelques pistes d'action vers des relations plus harmonieuses

Une pluralité de pistes d'action a été identifiée par les participants innus afin d'améliorer les relations avec les Allochtones dans la ville. Sans les détailler, notons qu'elles peuvent être regroupées en cinq grandes recommandations :

- (1) Miser sur l'éducation dans les écoles (primaires, secondaires, collégiales), afin de former professeurs et étudiants (allochtones et innus) à la réalité autochtone, à l'histoire locale et aux graves conséquences de l'épisode des pensionnats.

- 2) Mettre sur pied des activités favorisant les échanges et les rencontres entre les deux groupes culturels, qui pourraient prendre diverses formes. Pour ce faire, mettre en place des mesures particulières pour que les gens de l'autre groupe participent.
- 3) Reconnaître l'apport social, économique et culturel des Innus dans la ville et développer davantage de collaborations durables entre organismes et institutions des deux groupes culturels. Ceci suppose d'inclure les Innus dans le développement de la ville et de compter des employés innus dans différents lieux, particulièrement ceux offrant des services à la population.
- 4) Dans le cadre de nouvelles initiatives à mettre en place, miser sur une approche communautaire qui part des besoins et désirs des gens. Oser faire des propositions et démontrer une implication personnelle. Participer à des recherches qui reviennent à la communauté afin de faire connaître la parole des Autochtones.
- 5) Améliorer l'ouverture et la communication entre Allochtones et Innus, tout en s'assurant d'un respect de la différence de l'Autre.

Ces actions s'adressent à tous les groupes mais ne doivent pas oublier d'inclure les jeunes, qui représentent l'avenir de nos sociétés. Quant aux acteurs à qui elles s'adressent, il semble que la Ville de Sept-Îles et l'ITUM (conseil de bande) soient interpellés de façon prioritaire, de même que les écoles et les divers organismes innus et allochtones oeuvrant dans le domaine social. Par ailleurs, les personnes provenant des domaines artistique et culturel peuvent offrir ici une contribution importante.

7.3. Implications pour l'intervention en travail social

Les relations entre Autochtones et Allochtones sont appelées à devenir un enjeu de plus en plus déterminant pour le Québec et pour ses citoyens. À mesure que se consolident leur affirmation identitaire et leur mouvement de prise en charge, les nations autochtones redeviennent les acteurs clés qu'elles auraient toujours dû être chez elles. Il sera bientôt difficilement possible de faire abstraction de cette présence et des revendications bien légitimes qu'elle suscite. Or, dans un contexte où les relations interculturelles (et les négociations territoriales) engendrent de la peur, un sentiment de menace et des résistances, les travailleurs sociaux peuvent jouer un rôle essentiel au mieux vivre ensemble, à la concitoyenneté. Cette action s'inscrit fort bien à mon avis dans une perspective d'organisation communautaire ou d'intervention de groupe. Dans le premier cas, des postes d'organisation communautaire en rapprochement interculturel en milieu urbain permettraient entre autres de mobiliser les communautés

autour de cet enjeu, d'analyser les besoins sur le terrain, de mettre les gens en action au niveau local, de faire de la sensibilisation, de créer la rencontre et aussi, de défendre certains droits fondamentaux. Je crois qu'il est incontournable pour ce faire de s'ancrer tout d'abord dans les villes où existent des centres d'amitié autochtone, puisque ceux-ci possèdent déjà une solide expertise en rapprochement interculturel et au niveau des réalités autochtones en milieu urbain. Pourquoi ne pas offrir un exemple positif en alliant une personne autochtone et une personne allochtone pour former une équipe de travail ? Quant à l'intervention de groupe, je suis entièrement d'avis que des groupes mixtes (ouverts et de courte durée) axés autour d'un objectif de communication interculturelle peuvent donner des résultats surprenants et créer un réel dialogue qui aurait difficilement lieu hors de cet espace sécurisant.

Il est toutefois *impératif* que les écoles de travail social forment adéquatement tous leurs étudiants aux réalités autochtones et aux considérations éthiques qui s'imposent. Les travailleurs sociaux qui ne sont pas conscients de celles-ci sont à risque de reproduire dans leurs interventions des comportements colonialistes lourds de conséquences, qui n'ont que trop duré. Ainsi, je crois fermement qu'un cours obligatoire doit inclure ces considérations et qu'il faut inviter des Autochtones à contribuer à ces cours, que ce soit comme enseignant, pour valider la matière ou donner une conférence. Présenter les écrits et les modèles d'intervention actuellement développés par les Autochtones s'avère tout aussi pertinent. Quant à l'intervention interculturelle, elle apparaît adéquate pour toute situation d'intervention, notamment en milieu autochtone, puisqu'elle prône l'apprentissage de la rencontre. Une rencontre qui se fait dans le respect des spécificités de chacun et dans la réciprocité, sans figer l'altérité dans ses différences. En ce sens, cette approche et l'approche clinique constituent des outils fort intéressants pour appréhender la réalité dans sa globalité et dans toute l'incertitude qui lui est propre.

7.4. Implications pour la recherche

Cette recherche s'est inspirée de l'esprit de la recherche-action, quoique mes ressources et mon expérience limitées ne m'aient pas permis d'en appliquer tous les principes. À ce sujet, il me semble beaucoup plus cohérent au plan éthique que les études touchant aux questions autochtones s'inscrivent dans une démarche de recherche-action. En effet, ce type de recherche permet notamment l'inclusion des participants autochtones dans la démarche, la reconnaissance de leurs savoirs et le retour à la communauté.

Par ailleurs, l'expérience de cette recherche a permis de confirmer la pertinence d'utiliser les entretiens de groupe pour aborder les enjeux autochtones. Bon nombre de participants ont dit avoir apprécié cette technique de cueillette de données, qui a permis la rencontre et les échanges. Quelques personnes m'ont mentionné avoir appris de la discussion et même, avoir eu du plaisir ! Me trouvant en situation minoritaire en tant qu'Allochtone, je crois que ceci a pu limiter certains biais et permettre un plus grand sentiment de confiance chez les participants. Les difficultés supplémentaires au moment de l'analyse qualitative des données d'entretiens collectifs ne sont toutefois pas négligeables pour un étudiant de maîtrise. Le fait d'avoir mené deux entretiens individuels exploratoires et une observation participante pour guider les schémas d'entretiens de groupe s'est également avéré approprié et aidant.

Cette étude fait émerger certaines avenues de recherche à considérer pour l'avenir. Sur le plan des relations interculturelles, il serait fort pertinent de documenter les initiatives de rapprochement en place au Québec et de mesurer leurs effets sur les conditions de vie des personnes marginalisées. Il faudrait pousser plus loin les constats quant au lien existant entre méconnaissance, racisme et sentiment de menace, afin de mieux situer les impacts que l'éducation peut avoir sur le racisme et la marginalisation. Quant aux réalités autochtones en milieu urbain, la question de l'émergence d'une classe intermédiaire qui participe aux recherches et qui vit la ville différemment est apparue tout à fait pertinente à Sept-Îles. D'une part, les recherches à venir doivent trouver des façons d'inclure la parole des Autochtones les plus marginalisés. D'autre

part, il serait intéressant d'analyser le rôle de ces ambassadeurs dans la vie urbaine. À Sept-Îles, il serait pertinent de mieux documenter les formes que prend la présence autochtone dans la ville, notamment quant à la mise sur pied d'organismes et d'événements régionaux (politiques, sociaux, culturels). Enfin, toute recherche qui visera la mobilisation des connaissances autochtones aura une utilité incontestable, vitale.

APPENDICE A

TABLEAU DES FICHES ANALYTIQUES

| Catégories | Jeunes entretien collectif 1 (EC1) | | CAA-SI Entretien collectif 2 (EC2) | | Acteurs locaux Entretien collectif 3 (EC3) | | Intervenants Entretien collectif 4 (EC4) | | TOTAL | |
|---|---|------|---|------|--|------|---|------|-------|------|
| | nb | % | nb | % | nb | % | nb | % | nb | % |
| Espace urbain | | | | | | | | | | |
| A. Dynamisme urbain | 3 | 5% | 2 | 2% | 2 | 1% | 3 | 3% | 10 | 2% |
| B. Être Innu(e) dans d'autres villes | 0 | 0% | 3 | 3% | 1 | 1% | 2 | 2% | 6 | 1% |
| C. Fréquentation de certains espaces par les Innus | 3 | 5% | 1 | 1% | 1 | 1% | 4 | 4% | 9 | 2% |
| D. Crise d'altérité et tensions | 5 | 8% | 10 | 10% | 9 | 6% | 2 | 2% | 26 | 6% |
| E. Rapports à l'espace (et représentations) | 2 | 3% | 1 | 1% | 6 | 4% | 3 | 3% | 12 | 3% |
| Relation entre l'altérité et le sujet-acteur | | | | | | | | | | |
| F. Racisme ou discrimination | 4 | 6% | 6 | 6% | 15 | 10% | 17 | 16% | 42 | 10% |
| G. Transformation dans les relations | 4 | 6% | 3 | 3% | 1 | 1% | 0 | 0% | 8 | 2% |
| H. La rupture | 0 | 0% | 6 | 6% | 6 | 4% | 0 | 0% | 12 | 3% |
| I. L'Autre dans sa différence | 2 | 3% | 3 | 3% | 11 | 7% | 0 | 0% | 16 | 4% |
| J. Réciprocité / Ouverture à Autrui | 1 | 2% | 8 | 8% | 11 | 7% | 7 | 7% | 27 | 7% |
| K. Construction du sujet-acteur (en lien avec l'altérité) | 5 | 8% | 7 | 7% | 29 | 20% | 8 | 8% | 49 | 12% |
| L. Combat pour la reconnaissance (individuelle et collective) | 0 | 0% | 0 | 0% | 8 | 5% | 4 | 4% | 12 | 3% |
| M. Singularité des Innus | 0 | 0% | 4 | 4% | 12 | 8% | 3 | 3% | 19 | 5% |
| N. Importance d'intervenir auprès des jeunes / de l'action des jeunes | 1 | 2% | 6 | 6% | 3 | 2% | 8 | 8% | 18 | 4% |
| Concitoyenneté | | | | | | | | | | |
| O. Prise en compte limitée des Innus par les Allochtones | 2 | 3% | 6 | 6% | 1 | 1% | 4 | 4% | 13 | 3% |
| P. Espaces d'action et de dialogue entre Innus et Allochtones | 2 | 3% | 6 | 6% | 4 | 3% | 6 | 6% | 18 | 4% |
| Q. Possibilité de contrôle sur la vie de la collectivité innue dans la ville | 3 | 5% | 2 | 2% | 3 | 2% | 4 | 4% | 12 | 3% |
| R. Rapports de pouvoir / gouvernance | 2 | 3% | 8 | 8% | 1 | 1% | 6 | 6% | 17 | 4% |
| S. Réappropriation de l'expérience collective des Innus | 0 | 0% | 1 | 1% | 4 | 3% | 4 | 4% | 9 | 2% |
| T. Agir pour créer du changement | 10 | 16% | 13 | 13% | 12 | 8% | 15 | 14% | 50 | 12% |
| U. Effets des relations intergroupes sur les Innus | 4 | 6% | 1 | 1% | 3 | 2% | 0 | 0% | 8 | 2% |
| Marginalisation | | | | | | | | | | |
| V. Marginalisation sociale, économique ou politique des Innus | 5 | 8% | 1 | 1% | 2 | 1% | 2 | 2% | 10 | 2% |
| W. Marginalisation symbolique des Innus (représentations collectives des Innus) | 5 | 8% | 2 | 2% | 3 | 2% | 2 | 2% | 12 | 3% |
| TOTAL | 63 | 100% | 100 | 100% | 148 | 100% | 104 | 100% | 415 | 100% |

APPENDICE B

LETTRE DE PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE

**«Les relations entre Autochtones et non-Autochtones en milieu urbain :
Point de vue des Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam»**

Responsable du projet : Shanie Leroux, étudiante à la maîtrise
 Directrice de recherche : Danielle Desmarais, professeure titulaire

Institution de rattachement : École de Travail social
 Université du Québec à Montréal (UQAM)

BUT GÉNÉRAL DU PROJET DE RECHERCHE :

J'aimerais vous inviter à prendre part à ce projet de recherche portant sur les relations entre Autochtones et non-Autochtones dans la ville.

Le projet s'intéresse au point de vue des Innus vivant à Sept-Îles, Uashat et Maliotenam. Il vise à comprendre davantage les réalités vécues en ville par les Innus de la région, au contact des non-Autochtones. Il s'agira donc de mieux connaître les éléments importants des relations entre les deux groupes, tant en ce qui concerne les aspects négatifs que positifs. Le projet servira également à identifier des pistes d'action pour améliorer le vivre ensemble dans la ville.

Cette recherche reçoit un appui financier de DIALOG, le réseau d'échange sur les questions autochtones, qui comprend des étudiants, des chercheurs et des intervenants, tant autochtones que non-Autochtones. Il s'inscrit donc dans la perspective d'une collaboration étroite entre chercheurs et milieux autochtones, promue par cet organisme.

DÉMARCHE DE RECHERCHE :

La recherche est constituée de trois méthodes d'enquêtes, réalisées lors de séjours à Sept-Îles en août, septembre et octobre 2009. Dans un premier temps, deux entretiens de type exploratoire avec des intervenant(e)s innu(e)s de la région ont été réalisés cet été. L'entretien exploratoire vise à obtenir l'avis de personnes concernées sur la recherche et à mettre en lumière de nouveaux aspects du phénomène étudié.

Dans un deuxième temps, trois rencontres de groupe seront menées du 28 septembre au 1^{er} octobre. Une première rencontre sera réalisée avec des intervenant(e)s innu(e)s, une deuxième réunira des Innu(e)s de tous les métiers et une troisième rencontre sera réalisée avec de jeunes Innu(e)s de 18 à 25 ans. Les participants seront invités à partager leur point de vue sur les relations entre Innus et Non-Autochtones à Sept-Îles, ainsi que sur les façons d'agir pour améliorer ces relations.

Enfin, durant mes deux séjours, je m'efforcerai de fréquenter la ville afin d'acquérir une meilleure connaissance du milieu et des communautés qui s'y trouvent. Mon rôle d'étudiante-chercheuse ne sera en aucun cas dissimulé et j'offrirai à toute personne concernée des informations sur la recherche.

PRÉCAUTIONS ÉTHIQUES

En plus d'avoir obtenu un brevet éthique du Sous-comité d'évaluation et d'admission de l'École de travail social de l'UQAM, cette recherche s'assure d'une démarche éthique en s'inspirant du *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Ce protocole vise à «favoriser l'établissement d'un esprit de coopération et de respect mutuel entre les chercheurs et les Premières Nations» (APNQL, 2005). Le projet a également obtenu l'accord du Conseil de bande Uashat mak Mani-Utenam.

Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à une participation à cette recherche. Si jamais une question soulève une émotion désagréable, le/la participant(e) demeure évidemment libre de ne pas répondre à la question, sans avoir à se justifier. En tout temps au cours de la recherche, la personne demeure libre de mettre fin à sa participation.

Des mesures seront prises pour assurer l'anonymat et la confidentialité des participants. Les entrevues seront enregistrées sur support audio avec la permission de chaque participant(e) et la transcription sur support informatique qui en suivra ne permettra pas d'identifier le/la répondant(e). Il est entendu que les renseignements recueillis lors des entretiens seront confidentiels et que seules moi-même et ma directrice y aurons accès.

DES QUESTIONS SUR LE PROJET ?

N'hésitez pas à me contacter à l'adresse courriel shanieleroux@hotmail.com ou au (418) 409-1140 pour des questions additionnelles sur le projet ou sur les droits des participant(e)s à la recherche.

Ma directrice de recherche, Danielle Desmarais, professeure titulaire à l'École de travail social de l'UQAM, peut être rejointe à desmarais.danielle@uqam.ca ou au (514)987-3000, poste 4333.

REMERCIEMENTS

Votre collaboration est essentielle pour la réalisation du présent projet et je tiens à vous remercier grandement de m'accorder votre temps et votre confiance. Si vous souhaitez obtenir un résumé écrit des principaux résultats de cette recherche, il me fera plaisir de vous les envoyer aux coordonnées que vous m'aurez laissées.

Au plaisir de vous entendre !

APPENDICE C

AFFICHE UTILISÉE POUR LE RECRUTEMENT

POINT DE VUE DES INNUS : les relations avec les non-Autochtones dans la ville

Participez à des groupes de discussion
dans le cadre d'une recherche de maîtrise.

Votre collaboration servira à :

- Mieux comprendre les réalités vécues en ville ;
- Identifier des pistes d'action et de changement.

Confidentialité assurée.



- ✓ Vous êtes Innu(e)
- ✓ Vous résidez à Sept-Îles, Uashat ou Maliotenam ?

**VOTRE POINT DE VUE EST
IMPORTANT !**

POUR PARTICIPER ou pour
plus d'informations :
Communiquez avec
Shanie Leroux
au 418-109-1140.

*Ce projet a reçu l'accord du Innu
Takuaitkan Uashat mak Mani-Utenam

APPENDICE D

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

**« Les relations entre Autochtones et Non-Autochtones en milieu urbain :
Point de vue des Innus résidant à Sept-Îles, Uashat ou Maliotenam »**

Responsable du projet : Shanie Leroux, étudiante à la maîtrise
Directrice de recherche : Danielle Desmarais, professeure titulaire

Institution de rattachement: École de Travail social
Université du Québec à Montréal (UQAM)

Vous êtes invité(e) à prendre part à ce projet de recherche portant sur les relations entre Autochtones et non-Autochtones dans l'espace urbain. Le projet s'intéresse au point de vue des Innus résidant à Sept-Îles, Uashat ou Maliotenam. Il vise à comprendre davantage les réalités vécues en ville par les Innus de la région, au contact des non-Autochtones. De plus, le projet servira à identifier quelques pistes d'action pour améliorer le vivre ensemble dans la ville.

Cette recherche reçoit un appui financier de DIALOG, le réseau d'échange sur les questions autochtones, qui comprend des étudiants, des chercheurs et des intervenants, tant autochtones que non-Autochtones. Il s'inscrit donc dans la perspective d'une collaboration étroite entre chercheurs et milieux autochtones, promue par cet organisme.

Votre collaboration consiste à participer à une entrevue de petit groupe sur le sujet, au cours de laquelle il vous sera demandé de partager votre point de vue quant à la ville de Sept-Îles et aux relations qui s'y déroulent. Quatre thèmes seront abordés : la présence des Innus dans la ville, les relations entre Innus et non-Autochtones, les façons pour les deux groupes de vivre ensemble et les pistes d'action proposées.

L'entrevue sera enregistrée avec votre permission à titre d'aide-mémoire et la transcription qui en suivra ne permettra pas de vous identifier, puisqu'il s'agira de réaliser un portrait global des propos de tous les participants à plusieurs groupes. Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seules moi-même et ma directrice aurons accès à l'enregistrement et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément pour la durée totale du projet. Conformément aux règles en vigueur en recherche, le tout sera détruit dès l'acceptation du mémoire.

Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Vous demeurez libre de ne pas répondre à toute question que vous estimez embarrassante sans avoir à vous justifier. N'hésitez pas à venir me parler après l'entretien si vous désirez discuter de quelque sujet que ce soit.

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure et que par ailleurs vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas et à votre demande les renseignements vous concernant seront détruits. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que je puisse utiliser aux fins de la présente recherche (articles, conférences et communications scientifiques) les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement, à moins d'un consentement explicite de votre part.

S'agissant d'un projet de recherche d'une étudiante de maîtrise, il est entendu qu'aucune compensation monétaire ne pourra être allouée pour votre participation. Cependant, je m'engage à vous faire connaître les résultats de la recherche en réalisant un document synthèse qui vous sera envoyé et en venant sur place présenter les résultats de recherche.

Votre collaboration est essentielle pour la réalisation du présent projet et je tiens à vous remercier grandement de m'accorder votre temps et votre confiance ! Si vous souhaitez obtenir un résumé écrit des principaux résultats de cette recherche, veuillez s'il-vous-plaît me l'indiquer :

☐ Oui

☐ Non

SIGNATURES

Je, (*nom en lettres moulées*) reconnais avoir lu le présent formulaire de consentement et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que l'interviewer a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner. Il me suffit d'en informer la responsable du projet.

Signature du/de la participant(e) :

Date :

Nom (lettres moulées) et coordonnées :

Signature de la chercheure responsable:

Date :

N'hésitez pas à me contacter ou à contacter ma directrice pour toute question ou commentaire !

Courriel : shanieleroux@hotmail.com

Tél. : (418) 409-1140

Danielle Desmarais desmarais.danielle@uqam.ca

Tél. : (514) 987-3000, poste 4333.

Ce projet a obtenu un brevet éthique du Sous-comité d'évaluation et d'admission de l'École de travail social de l'UQAM ainsi qu'une approbation de l'Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam. Pour des informations concernant les responsabilités de l'équipe de recherche au plan de l'éthique de la recherche ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter le Président du Comité institutionnel d'éthique de la recherche, Joseph Josy Lévy, au numéro (514) 987-3000, poste 4483.

APPENDICE E

GRILLE D'ENTRETIEN COLLECTIF

GUIDE D'ENTRETIEN DE GROUPE

Les relations entre Autochtones et Allochtones en milieu urbain :
Point de vue des Innus de Sept-Îles, d'Uashat et de Maliotenam.

Entrée en matière

Accueil avec un repas. Bienvenue. Explication sur le formulaire de consentement et les règles éthiques. Présentation de la recherche. Déroulement et fonctionnement de l'entretien. Objectifs de la rencontre. Annonce du formulaire sociodémographique qui sera remis à la fin de l'entretien. Questions ?

1- LA VILLE ET LA PRÉSENCE DES INNUS

1.1. Pour commencer, j'aimerais savoir comment vous décririez en quelques mots Sept-Îles à quelqu'un qui n'y est jamais venu ?

- Quel type de ville est-ce ?
- Y a-t-il beaucoup de quartiers ?
- Quels types d'emplois les gens ont ?
- Qu'est-ce qu'il y a à faire ?

1.2. Est-ce que vous pensez qu'il y a beaucoup d'Innus qui fréquentent la ville ?

1.3. Quels sont les lieux dans la ville qui sont plus fréquentés par les Innus ?

- Pourquoi ?
- Y a-t-il une différence entre les groupes d'âge ?

1.4. Dans quels endroits y a-t-il des rencontres entre les non-Autochtones et les Innus ?

- Dans quels lieux les Innus rencontrent-ils des non-Autochtones ?

2- LES RELATIONS ENTRE LES INNUS ET LES NON-AUTOCHTONES

J'aimerais maintenant aborder directement le sujet des relations.

- 2.1. À votre avis, comment se déroulent les relations entre les Innus et les non-Autochtones dans la ville?
- 2.2. Y a-t-il des difficultés particulières dans les contacts au quotidien entre les Innus et les non-Autochtones ? Pouvez-vous les expliquer un peu ?
- 2.3. Y a-t-il des événements ou des lieux qui rapprochent les Innus et les non-Autochtones ?
- 2.4. Croyez-vous que les relations entre les Innus et les non-Autochtones ont changé?

3- LE VIVRE ENSEMBLE (LA CONCITOYENNETÉ)

J'aimerais explorer avec vous les possibilités qu'ont les Innus de décider de ce qui est bien ou non pour les deux communautés.

- 3.1. Les Innus se sentent-ils chez eux à SI ?
- 3.2. Quelles possibilités ont les Innus de décider de ce qui est bien ou non pour les deux communautés dans la ville ?
 - Les Innus participent-ils aux décisions concernant la vie de tous à Sept-Îles ?
 - De quelles façons les Innus contribuent-ils aux décisions concernant les façons de vivre ensemble dans la ville ?
 - Quelles occasions les Innus ont-ils de décider de ce qui concerne leur communauté dans la ville ?
- 3.3. Quelles sont les occasions où les Innus peuvent s'exprimer (dire des choses) sur des sujets importants pour eux à Sept-Îles ?

- 3.4. En quoi les non-Autochtones de Sept-Îles s'occupent-ils de ce que les Innus ont à dire ?

4- LES PISTES D'ACTION ET DE CHANGEMENT

- 4.1. Quelles suggestions concrètes avez-vous pour améliorer les relations entre les Innus et les non-Autochtones à Sept-Îles?

- Qu'est-ce qu'on peut faire pour améliorer les relations dans la ville ?

- 4.2. Qui doit le faire ? Qui peut le faire ?

- 4.3. Quels lieux pourrait-on imaginer pour des relations qui puissent enrichir les Innus et les non-Autochtones ?

- 4.4. Qu'est-ce que ça changerait dans la vie des Innus si les relations s'amélioraient en ville ?

5- CONCLUSION

- 5.1. Avant de prendre cinq minutes pour remplir le questionnaire, j'aimerais savoir si quelqu'un a un dernier commentaire à ajouter ?

Remerciement pour la participation. Arrêt de l'enregistrement.

APPENDICE F

QUESTIONNAIRE SOCIO-DÉMOGRAPHIQUE

Quelles études avez-vous faites ?

Études secondaires : *non terminées* ☐ *complétées* ☐

Études collégiales... *en cours* ☐ *complétées* ☐

Nom de la formation collégiale : _____

Études universitaires... *en cours* ☐ *complétées* ☐

Nom de la formation universitaire : _____

Travaillez-vous actuellement ? Oui ☐ Non ☐

Si oui, quel est votre emploi ? _____

MERCI BEAUCOUP POUR VOTRE PARTICIPATION À CETTE RECHERCHE !

BIBLIOGRAPHIE

- Abdallah-Pretceille, Martine. 2006. « Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity ». *Intercultural Education*, vol. 17, no 5 (décembre 2006), p. 475-483.
- . 2005. *L'éducation interculturelle*. Paris : Presses universitaires de France, 127p.
- Akiwenzie-Damm, Kateri. 1996. «We belong to this land : A view of "cultural difference"». *Journal of Canadian Studies*, vol. 31, no 3, p.21-28.
- Arborio, Anne-Marie et Pierre Fournier. 2005. *L'enquête et ses méthodes : L'observation directe*, 2^e édition. Paris : Armand Colin, 128 p.
- Ardoino, Jacques et Jacqueline Barus-Michel. 2005. «Sujet». Dans *Vocabulaire de psychosociologie*, sous la dir. de Jacqueline Barus-Michel, Eugène Enriquez et André Lévy, p.258-265. Ramonville Saint-Agne (France) : Éditions ères.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). 2006. *Rapport du forum socio-économique des Premières Nations*. Wendake (Québec) : APNQL, 140p.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). 2005. *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador (version abrégée)*. Wendake (Québec) : APNQL, 20 p.
- Association canadienne pour les Nations Unies (ACNU). 1998. *Rapport annuel*. En ligne : <<http://www.unac.org/fr/>>. Consulté le 5 décembre 2009.
- Augé, Marc. 1994. «Nouveaux mondes». Chap. dans *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, p.127-176. Paris : Aubier.
- Balibar, Étienne. 1988. «Y a-t-il un néo-racisme?». Dans *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, sous la dir. d'Étienne Balibar et I. Wallerstein, p. 27-41. Paris : La Découverte.
- Baribeau, Colette. 2009. «Analyse des données des entretiens de groupe». *Recherches qualitatives*, vol. 28, no 1, p.133-148.

- Barus-Michel, Jacqueline. 1999. « Approche clinique en sciences sociales, psychologie sociale et sociologie cliniques ». *Rencontre*, no 59 (décembre 1999), p.4-8.
- Beaud, Stéphane et Florence Weber. 2003. « Introduction », dans *Guide de l'enquête de terrain*, sous la dir. de Stéphane Beaud et Florence Weber, p.7-18. Paris : La découverte.
- Beaulieu, Alain. 2000. *Les Autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*. Montréal : Fides, 124 p.
- Bernstein, Richard J. 1991. « Incommensurability and Otherness Revisited », dans *The New Constellation : The Ethical-Political Horizons of Modernity/Post-Modernity*, p.57-78. Cambridge (Mass.) : The MIT Press.
- Bopp, Michael, Judie Bopp, Phil Lane et Fondation autochtone de guérison. 2003. *La violence familiale chez les autochtones au Canada*, Ottawa, 144 p.
- Bouchard, Denis, Éric Cardinal et Ghislain Picard. 2008. *De Kébec à Québec : cinq siècles d'échanges entre nous*. Montréal : Éditions des Intouchables, 206 p.
- Bouchard, Pier et Sylvain Vézina. 2003. « L'engagement des citoyens : Une alternative pour le renouvellement des relations entre les Autochtones et les non-Autochtones ». *Administration publique du Canada*, vol. 46, no 1 (Printemps), p.76-102.
- Boudreault, Pierre-W. 1994. « Entre les Amérindiens et les Québécois : frontières territoriales ou syncrétisme culturel ». *Société*, no 43, p.83-97.
- Boudreault, René. 1999. « Par-delà nos différends juridiques : à la recherche d'une réciprocité ». Dans *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, sous la dir. de Michel Seymour, p.341-353. Montréal : Éditions Liber.
- Bourdet, Yvon. 1978. « Analyse notionnelle et fonctionnelle de la talvera ». Chap. dans *L'espace de l'autogestion*, p.25-46. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Bourgeault, Guy. 2004. « L'intervention sociale comme entreprise de normalisation et de moralisation. Peut-il en être autrement ? À quelles conditions ? ». *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 16, no 2, p.92-105.
- Boutin, Gérald. 2007. *L'entretien de groupe en recherche et formation*. Montréal : Éditions Nouvelles 148 p.
- Cardinal, Eric. 2008. « De Kébec à Québec : les alliances oubliées ». *Options politiques*, Juillet-Août, p.39-44.

- Castel, Robert. 1994. « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation ». *Cahiers de recherche sociologique*, no. 22, p.11-27.
- Castells, Manuel. 1969. «Théorie et idéologie en sociologie urbaine». *Sociologies et sociétés*, vol. 1, no 2, p.171-178.
- Castonguay, Alec. 2008. «Excuses solennelles d'Ottawa aux Autochtones». *Le Devoir*, 12 juin 2008.
- Cercle autochtone du Comité canadien sur la violence faite aux femmes. 1993. «La violence faite aux femmes autochtones». Chap. dans *Un nouvel horizon : Éliminer la violence - Atteindre l'égalité : Rapport final du Comité canadien sur la violence faite aux femmes*, sous la dir. de Pat Freeman Marshall et Marthe Aselin Vaillancourt, p.159-215. Ottawa : Approvisionnement et Services Canada.
- Chanady, Amaryll. 1999. *Entre inclusion et exclusion : La symbolisation de l'autre dans les Amériques*. Paris : Honoré Champion Éditeur, 385 p.
- Chantier de l'économie sociale. 2006. «Le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec et le Chantier de l'économie sociale s'allient afin de promouvoir et soutenir le développement l'économie sociale en milieu autochtone». Dans *Communiqués*. En ligne : <<http://www.chantier.qc.ca> >. Consulté le 15 mars 2009.
- Charest, Paul. 2003. «Qui a peur des Innus ? Réflexion sur les débats au sujet du projet d'entente de principe entre les Innus de Mashteuiasiatsh, Essipit, Betsiamites et Nutashkuan et les gouvernements du Québec et du Canada». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, no 2, p.185-206.
- Cohen-Emerique, Margalit. 2000. «L'approche interculturelle auprès des migrants ». Dans *L'intervention interculturelle*, sous la dir. de Gisèle Legault, p. 161-185. Montréal : Gaëtan Morin.
- Collin, Dominique. 1988. «L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes Autochtones du Québec». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 13, no 1, p.59-76.
- Commission canadienne des droits de la personne. 2010. «Notes pour une allocution de Jennifer Lynch, c.r., Présidente de la Commission canadienne des droits de la personne, en qualité de témoin devant le Comité permanent des affaires autochtones et du développement du Grand Nord - Projet de loi C-3 - Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens». Dans *Ressources : Allocutions*. En ligne : <<http://www.chrc-ccdp.ca>>. Consulté le 10 mai 2010.

- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. 2008. «Soixante propositions d'activités pour souligner le 60^e anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH)». Dans *Boîte à outils*, 8 p. En ligne : < www.cdpedj.qc.ca/fr >. Consulté le 15 décembre 2009.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL). 2007. *Plan directeur de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec, 2007-2017 : Remédier aux disparités, accélérer le changement*, 105 p. En ligne : <<http://www.cssspnql.com/fr/index.htm>>. Consulté le 15 avril 2009.
- . 2006. *Enquête régionale longitudinale sur la santé des Premières Nations de la région du Québec 2002*. Wendake (Québec) : CSSSPNQL, 98 p.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL), Fédération des femmes du Québec (FAQ), Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ) et Centre de coopération autochtone (CÉCA). 2007. *Fiche 18: Plan Directeur (2007-2017) et Plan stratégique (2007-2010) : Violence (sous toutes ses formes)*, 6 p.
- Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones (CRPA). 1996a. «À l'aube d'un rapprochement : Points saillants de la Commission royale sur les peuples autochtones » dans *Rapport de la commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa : Groupe Communication Canada, 150 p.
- . 1996b. «Volume 1 : Un passé, un avenir» dans *Rapport de la commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa : Groupe Communication Canada, 802 p.
- . 1996c. «Volume 2 : Une relation à redéfinir» dans *Rapport de la commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa : Groupe Communication Canada.
- Confédération des Syndicats nationaux (CSN). 2006. «Communiqué : Une déclaration d'amitié est signée entre le Regroupement des centres d'amitié autochtone du Québec et la Confédération des Syndicats nationaux», dans *Communiqués de presse : Archives 2006*. En ligne, <www.csn.qc.ca>. Consulté le 9 déc. 2009.
- Conseil économique et social des Nations Unies : Commission des droits de l'homme. 2005. *Droits de l'homme et questions autochtones. Rapport du Rapporteur spécial sur la situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des populations autochtones, M. Rodolfo Stavenhagen. Additif : Mission au Canada*. E/CN.4/2005/88/Add.3, 28 p.

- . 2004. *Le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et toutes les formes de discrimination : Rapport soumis par le Rapporteur spécial sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée, Doudou Diène. Additif : Mission au Canada*. E/CN.4/2004/18/Add.2, 27 p.
- Conseil tribal Mamuitun. 2003. «Les Premières Nations de Mamuitun mak Nuatashkuan». Dans *Mémoire et adresse des chefs des premières nations innues de Mamuitun mak Nutashkuan, déposé à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec*. En ligne : <www.mamuitun.com>. Consulté le 10 décembre 2009.
- Corporation touristique de Sept-Îles. 2008. *Guide pratique pour un séjour 2009-2010*, Sept-Îles, 40p.
- Delâge, Denys. 2008. «Échapper à l'héritage colonial ?». Dans *Vues du Québec*, sous la dir. d'Aurélien Boivin, p.24-29. Québec : Les Publications Québec français.
- Descent, Danielle et Tshiuettin Vollant. 2007. *Étude de besoins et profil de la clientèle autochtone du milieu urbain de Sept-Îles en vue de l'implantation d'un Centre d'amitié autochtone à Sept-Îles*. Wendake (Québec) : RCAAQ, 66 p.
- Deslauriers, Jean-Pierre et Robert Mayer. 2000. «L'observation directe». Dans *Méthodes de recherche en intervention sociale*, sous la dir. de Marie-Christine Saint-Jacques et Daniel Turcotte, p.135-152. Montréal: Gaëtan Morin Éditeur.
- Desmarais, Danielle, Isabelle Demers, Marie-Flavie Blouin-Achim, Étienne Bourdouxhe, Ève Lamoureux, Stéphane Daniau et François-Xavier Charlebois. 2009. «Repères théoriques pour éclairer la réalité complexe du raccrochage scolaire des 16-20 ans et son accompagnement : vers un modèle d'analyse». Chap. dans *Recherche-action sur l'accompagnement du raccrochage scolaire des 16-20 ans : Rapport d'étape*, Avril 2009, p.10-16. Document inédit.
- Desmarais, Danielle. 2009. « L'approche biographique ». Dans *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données*, sous la dir. de Benoît Gauthier, p.361-390. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- . 2008. *Recueil de textes TRS-7060, Recherche-action : Cahier de l'étudiante*. Montréal, Université du Québec à Montréal. 33 pages.
- . 2003. *L'alphabétisation en question*. Outremont : Les Éditions Québecor, 264 p.
- Desmarais, Danielle et al. 1999. « Annexe 2 : les stratégies d'appui aux travaux du Groupe d'étude », dans *Rapport final du Groupe d'étude sur la santé mentale des jeunes adultes*. Québec : Comité de la santé mentale du Québec, p.202-215.

- Donzelot, Jacques. 2005. « Une politique *pour* la ville ». *Esprit*, octobre, p.135-156.
- . 2004. « La ville à trois vitesses ». *Esprit*, mars, pages
- Dubet, François. et Michel Wieviorka. 1995. «Introduction». Dans *Penser le sujet : Autour d'Alain Touraine*, sous la dir. de François Dubet et Michel Wieviorka, p.7-15. Paris : Fayard.
- Dubet, François. 1995. «Sociologie du sujet et sociologie de l'expérience». Dans *Penser le sujet : Autour d'Alain Touraine*, sous la dir. de François Dubet et Michel Wieviorka, p.103-121. Paris : Fayard.
- Duchesne, Sophie et Florence Haegel. 2008. *L'enquête et ses méthodes : L'entretien collectif*. Paris : Armand Colin, 127 p.
- Dugré, Suzanne, André Gagnon, Patrice Leblanc, Bruno Sioui et Daniel Thomas. 2009. «Autochtones et non-Autochtones à Val-d'Or, bons voisins ?». *Laboratoire de recherche pour le soutien des communautés (LARESCO)*. Rouyn-Noranda (Qc) : Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 6p.
- Dugré, Suzanne et Daniel Thomas. 2009. «Politiques sociales, identité et relations entre Autochtones et Québécois : le cas de la ville de Val-d'Or (Québec)». Document inédit.
- Dupuis-Déri, Francis. 2001. «Entre Québécois et autochtones, un territoire à partager: Entrevue avec Sylvie Vincent». Dans *Québec : Espace et sentiment*, sous la dir. de Stéphane Batigne, p.71-83. Paris : les Éditions Autrement.
- Dupuis, Renée. 2001. *Quel Canada pour les Autochtones ? : la fin de l'exclusion*. Montréal : Boréal, 174 p.
- . 1999. *Le statut juridique des peuples autochtones en droit canadien*. Toronto : Carswell, 324 p.
- Emerson, Robert. 2003. «Le travail de terrain comme activité d'observation. Perspectives ethnométhodologistes et interactionnistes », dans Daniel Céfai (Éd.), *L'enquête de terrain en sciences sociales*. Paris : La Découverte, p.398-424.
- Fédération des ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec (FRHFVDQ) et Femmes autochtones du Québec (FAQ). 2008. *ISHKUTEU : Des services d'aide en violence conjugale en réponse aux besoins des femmes autochtones*. Montréal, 63 pages.

- Femmes autochtones du Québec (FAQ). 2008. *Les femmes autochtones et la violence : rapport présenté au Dr. Yakin Ertük, rapporteure spéciale des Nations Unies sur la violence à l'égard des femmes, ses causes et ses conséquences*, 11 pages. En ligne : <www.faq-qnw.org/>.
- Fèvre, Louis. 2006. *Penser avec Emmanuel Levinas*. Lyon : Chronique Sociale. 264 p.
- Fortin, M-F., J. Côté, F. Fillion. 2006. « Les approches quantitative et qualitative », dans *Fondements et étapes du processus de recherche*, Montréal : Chenelière Éducation, pp.20-35 (485p).
- Frenette, Pierre. 1996. «La marginalisation des Montagnais» et «Une société en voie d'urbanisation». Chap. dans *Histoire de la Côte-Nord*. Sainte-Foy : Les Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), p.323-357 et p.495-513.
- Gagnon, A-G et R. Iacovino 2003. « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté », dans A-G. Gagnon (dir). *Québec : État et société*, tome 2, Montréal, Éditions Québec / Amériques, p.413-438.
- Geertz, Clifford. 2003. «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture». Dans *L'enquête de terrain*, sous la dir. de Daniel Céfaï, p.208-233. Paris : Éditions la Découverte.
- Geoffrion, Paul. 2009. « Le groupe de discussion ». Dans *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données*, sous la dir. de Benoît Gauthier, p.333-355. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Girard, Camil et Édith Gagné. 1995. «Première alliance interculturelle : rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 25, no 3, p.3-14.
- Gold, Raymond I. 2003. «Jeux de rôles sur le terrain. Observation et participation dans l'enquête sociologique». Dans *L'enquête de terrain*, sous la dir. de Daniel Céfaï, p.340-349. Paris : Éditions la Découverte.
- Goulet, Jean-Guy A. 2006. «Maîtres chez-nous : Les fondements des projets de justice et de citoyenneté des autochtones et des allochtones au Québec», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, no 1, p.187-201.
- Grammond, Sébastien. 2003. *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*. Montréal : Éditions Yvon Blais, 439 p.
- Grawitz, Madeleine. 2001. *Méthodes des sciences sociales*. Paris : Précis Dalloz, 11^e éd., 1019 p.

- Groulx, Lionel. 1994. «Recherche qualitative et problèmes sociaux». Dans *Les méthodes qualitatives en recherche sociale, Actes du Colloque du conseil québécois de la recherche sociale (Rimouski, 17 mai 1993)*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Guimond, Eric et Sacha Senécal. 2009. «Les populations autochtones dans les villes canadiennes : d'où provient la croissance spectaculaire ?». Dans *Les Autochtones et la ville : l'émergence d'une nouvelle culture : Actes du Colloque 444 du 77^e Congrès de l'Acfas* (Ottawa, 11 mai), 19 p.
- Hamelin, Louis-Edmond. 1999. *Grandes conférences Desjardins : Passer près d'une perdrix sans la voir ou attitudes à l'égard des autochtones*. Montréal : Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, 85p.
- . 1996. «Le paradigme de l'interculturel appliqué aux relations avec les Autochtones». *Géographie et Cultures*, no 18, p.119-135.
- Hansel, Georges. 1997. «Emmanuel Levinas (1906-1995)». *Jerusalem Post*, 7 janvier 1997.
- Harvey, Julien. 1991a. «Culture publique, intégration et pluralisme », *Relations*, no 574, oct. 1991, p. 239-241.
- . 1991b. «Le pour ou le contre d'un multiculturalisme montréalais ». *Pluriethnicité, éducation et société construire un espace commun*, Fernand Ouellet et Pagé Michel (dir.), IQRC, Québec, p. 77-91.
- Hayat, Pierre. 1995. «Préface» dans *Altérité et transcendance*, sous la dir. d'Emmanuel Levinas. Paris : Fata Morgana, p.9-23.
- Huberman, A. Michael et Mathieu B. Miles. 2003. «Échantillonnage : délimitation du recueil des données ». Dans *Analyse des données qualitatives*, Bruxelles : De Boeck, p.45-82.
- Hudon, Solanges. 1999. «Conjoncture démographique des Innus du Québec, 1973 à 1993». *Cahiers québécois de démographie*, Vol. 28, no 1-2 (Printemps-Automne), p.237-269.
- Institut Tshakapesh (ICEM). 2009. *La langue innue*. En ligne : <www.icem.ca>. Consulté le 7 juin 2009.
- Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam (ITUM). 2011. *Biens et services*. En ligne : <www.itum.qc.ca>. Consulté le 3 juin 2011.
- Jacob, André. 2001. *Formation en travail social et diversité sociale et culturelle*. Montréal : Regroupement des unités de formation universitaire en travail social (RUFUTS). Document inédit.

- Jaccoud, Mylène. 1995. « L'exclusion sociale et les Autochtones », *Lien social et Politiques*, no 34, p.93-100.
- Jaccoud, Mylène et Robert Mayer. 1997. « L'observation en situation et la recherche qualitative ». Dans J. Poupart et al., *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Boucherville : Gaëtan Morin, p.211-249.
- Klein, Juan-Luis. 1998. « Mondialisation et État-Nation : la restructuration territoriale du système-monde ». Dans *L'éducation géographique*, sous la dir. de Juan-Luis Klein S.Laurin, p.33-70. Ste-Foy (Québec) : Presses de l'Université du Québec.
- Kurtness, Jacques. 1983. « Les facteurs psychologiques du parcours de l'acculturation chez les Montagnais du Québec ». Thèse de doctorat, Québec, Département de psychologie de l'Université Laval.
- Labelle, Micheline. 2006. « Racisme et multiculturalisme/interculturalisme au Canada et au Québec ». Dans *Néoracisme et dérives génétiques*, sous la dir. de M.-H. Parizeau et S.Kash, p.85-119. Québec : Presses de l'Université Laval, L'Harmattan.
- . 2005. « Les défis de la diversité au Canada et au Québec », *Options politiques*, mars-avril, p.76-81.
- Lacroix, André. 2000. « Solidarité et citoyenneté ». Dans *Vivre la citoyenneté : Identité, appartenance et participation*, sous la dir. de Yves Boivert, Jacques Hamel et Marc Molgat, p.53-64. Montréal : Éditions Liber.
- Lamoureux, Jocelyne. 2001. « Marges et citoyenneté ». *Sociologie et sociétés*, vol.33, no 2, p.29-47.
- Lapassade, Georges. 2006. « L'observation participante ». Dans *L'observation participante dans les situations interculturelles*, sous la dir. de Remi Hess et Gabriele Weigand, p.13-32. Paris : Anthropos.
- Laperrière, Anne. 2009. « L'observation directe ». Dans *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*, sous la dir. de Benoît Gauthier, p.311-360. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Laugier, Sandra et Christiane Chauviré (Éd). 2006. *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 253 pages.
- Lefèbvre, Henri. 1975. « L'espace en miettes ». Chap. dans *Le temps des méprises*, p.217-247. Paris : Anthropos.
- Legault, Gisèle. 2000. *L'intervention interculturelle*, Gaëtan Morin Éditeur, Montréal, 364 p.

- Lepage, Pierre. 2002. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 88 p.
- Leroux, Shanie et Julie Cunningham. 2009. «Les Autochtones et la ville : l'émergence d'une nouvelle culture, Colloque de Dialog à l'Acfas», *Bulletin Dialog*, Juin 2009, p.3-4.
- Leroux, Shanie et Amélie Girard. 2009. «Économie sociale et jeunes Autochtones : Pavillon des Premiers Peuples, Val-d'Or, 3 avril 2009», *Bulletin Dialog*, Mai 2009, p.11-12.
- Lessard-Hébert, Michelle, Gabriel Goyette et Gérald Boutin. 1990. «L'observation participante». Chap. dans *La recherche qualitative : fondements et pratiques*, p.102-113. Paris : De Boeck.
- Lévesque, Carole. 2003. «La présence des Autochtones dans les villes québécoises : mouvements pluriels, enjeux diversifiés». Dans *Des gens d'ici : Les Autochtones en milieu urbain*, sous la dir. de David Newhouse et Evelyn Peters, p.25-37. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Loranger-Saindon, Ariane. 2007. «Médias, Innus et Allochtones : l'image des Premières Nations dans les journaux de la Côte-Nord et ses effets sur les rapports interethniques». Mémoire de maîtrise, Québec, Département d'anthropologie de l'Université Laval, 168 p.
- Maheu, Pierre et Nancy Guberman. « s.d. ». «The Use of Focus Groups with Ethnocultural Populations».
- Mailhot, José. 2003. «Mémoire soumis à la Commission des institutions dans le cadre de la Consultation générale à l'égard du document intitulé Entente de principe d'ordre général entre les Premières Nations de Mamuitun et de Nutashquan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada». Dans *Histoire du peuple innu : Histoire par les textes*. En ligne : <www.innuaitun.com>. Consulté le 25 novembre 2008.
- Mayer, Robert et Francine Ouellet. 2000. «La recherche dite 'alternative' ». Dans *Méthodes de recherche en intervention sociale*, sous la dir. de R. Mayer, F. Ouellet, M-C. Saint-Jacques et D. Turcotte, p. 285-301. Montréal : Gaëtan Morin Éditeur.
- McAndrew, Marie. 2007. «Quebec's Interculturalism Policy : an Alternative Vision Commentary », dans Keith Banting, Thomas J ». Dans *Belonging ? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, sous la dir. de Courchene et Leslie Seidle, p. 143-154. Montréal : Institut de recherche en politiques publiques.

- . 2003. « Immigration, pluralisme et éducation ». Dans *Québec : État et société*, tome 2, sous la dir. de A-G. Gagnon, p. 345-368. Montréal : Éditions Québec Amériques.
- MacKenzie, Armand. 2008. « Kepeuk / Québec ». Dans *Je me souviens... des Premiers Contacts. De l'ombre à la lumière*, sous la dir. d'Ernest Aness Dominique, p.100-102. Sept-Îles : Éditions Institut culturel et éducatif Montagnais (ICEM).
- Ménégaldo, Hélène. 2002. « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 22, p.11-27.
- Mensah, Maria Nengeh. 2003. « La visibilité diagnostique ». Dans *Ni vues ni connues ? Femmes, VIH et médias*. Montréal : Remue-ménage, p.89-122.
- Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canada (MAINC). 2009. « La Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain –Document d'informations ». Dans *Peuples et collectivités autochtones : Autochtones en milieu urbain*. En ligne, <<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/ofi/uas/bkg-fra.asp>>. Consulté le 13 décembre 2009.
- Mouffe, Chantal. 2001. « Quelques remarques au sujet d'une politique féministe ». *Actuel Marx*, no 30, p.173-182.
- Musée régional de la Côte-Nord. 2010. « L'occupation allochtone du territoire avant la conquête anglaise ». Dans *Nametau Innu : mémoire et connaissance du Nitassinan*. En ligne : <www.nametauinnu.ca>. Consulté le 7 juin 2011.
- Newhouse, David R. 2003. « L'infrastructure invisible : institutions et organismes autochtones en milieu urbain ». Dans *Des gens d'ici : Les Autochtones en milieu urbain*, sous la dir. de David Newhouse et Evelyn Peters, p.267-278. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Newhouse, David R. et Evelyn J. Peters. 2003. « Introduction » et « Aller de l'avant ». Dans *Des gens d'ici : Les Autochtones en milieu urbain*, sous la dir. de David Newhouse et Evelyn Peters, p.7-16 et p.307-311. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Nicklas, Hans. 2006. « L'observation participante dans les situations interculturelles ». Dans *L'observation participante dans les situations interculturelles*, sous la dir. de Remi Hess et Gabriele Weigand, p.33-40. Paris : Anthropos.

- Paillé, Pierre et Alex Mucchielli, 2003. « L'être essentiel de l'analyse qualitative » dans *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Collin, p.5-21 (211p).
- Parazelli, Michel. 2007. «Jeunes en marge. Perspectives historiques et sociologiques». *Nouvelles pratiques sociales*, vol.20, no.1, p.50-79.
- . 2004. «Le renouvellement démocratique des pratiques d'intervention sociale». *Nouvelles pratiques sociales*, vol.17, no.1, p.9-32.
- . 2002. «Une hypothèse géosociale de la socialisation marginalisée». Chap. Dans *La rue attractive. Parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue*, p.127-178. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Pelletier, Clotilde, Jean-René Proulx et Sylvie Vincent. 1991. *Relations entre les habitants autochtones et allochtones du Québec : Points de vue des uns et des autres*. Québec : Secrétariat aux affaires autochtones, 25 p.
- Picard, Étienne. 2002. « La notion de citoyenneté ». Dans *Université de tous les savoirs, Le pouvoir, l'État, la politique*, sous la dir. d'Yves Michaud, p.39-66. Paris : Odile Jacob.
- Picard, Ghislain. 1999. «L'impératif autochtone pour le troisième millénaire : la restauration des pouvoirs et des identités». *Québec 2000 : multiples visages d'une culture*, sous la dir. de Robert Lahaise, p.77-89. Québec : Cahiers du Québec.
- Plourde, Simonne. 1996. «L'idée de l'infini», dans *Emmanuel Lévinas : Altérité et responsabilité, Guide de lecture*, p.41-49. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Potvin, Maryse, Paul Eid et Nancy Venel. 2007. « Introduction » dans *La deuxième génération issue de l'immigration : Une comparaison France-Québec*. Outremont (Québec) : Athéna Éditions, p.17-36.
- Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). 2009. *Rapport mondial sur le développement humain 2009 –Classement IDH*. En ligne : <<http://hdr.undp.org/fr/statistiques/>>. Consulté le 13 décembre 2009.
- Quivy, Raymond et Luc Van Campehoudt. 2006. *Manuel de recherche en sciences sociales*. 3^e édition, Paris : Dounod, 256 p.
- Regroupement des centres d'amitié autochtone du Québec (RCAAQ). 2009a. «Le RCAAQ et le Réseau des carrefours jeunesse-emploi du Québec officialisent leur partenariat par une entente de relations». Dans *Nouvelles*. En ligne : <<http://economiesocialequebec.ca>>. Consulté le 9 décembre 2009.

- . 2009b. *Mission*. En ligne : <<http://www.rcaa.qc.ca/info/>>. Consulté le 9 décembre 2009.
- . 2008. *Pashkuabigoni, Une histoire pleine de promesses. Mémoires du Mouvement des centres d'amitié autochtones du Québec (1969-2008)*. Wendake (Québec) : RCAAQ. 104 pages.
- . 2006a. *Briser les murs du silence et de l'indifférence : mémoire déposé dans le cadre de la consultation publique Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*. Wendake (Québec) : RCAAQ, 9 p.
- . 2006b. *Les Autochtones en milieu urbain : une identité revendiquée*. Wendake (Québec) : RCAAQ, 23 p.
- Rhéaume, Jacques. 2007. « Au cœur de la sociologie clinique : sujet charnel, lien social et acteurs sociaux ». Dans *Récits de vie et sociologie clinique*, sous la dir. de Lucie Mercier et Jacques Rhéaume, p.62-83. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Rhéaume, Jacques et Robert Sévigny. 1994. « La sociologie clinique en question ». *Bulletin d'information de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française*, vol. 16, no 1 (mars 1994), p.1-3.
- Ripoll, Fabrice et Vincent Veschambre. 2006. « L'appropriation de l'espace : une problématique centrale pour la géographie sociale ». Dans *Penser et faire la géographie sociale. Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*, sous la dir. de R. Séchet et V. Veschambre, p.295-304. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Ripoll, Fabrice. 2006. « Du "rôle de l'espace" aux théories de "l'acteur" (aller-retour). La géographie à l'épreuve des mouvements sociaux ». Dans *Penser et faire la géographie sociale. Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*, sous la dir. de R. Séchet et V. Veschambre, p.193-210. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Sabbagh, Aline. 2007. « La santé mentale et les Autochtones du Québec ». Dans *Problèmes Sociaux II*, sous la dir. de Henri Dorvil et Robert Mayer, p.237-252. Sainte-Foy (Québec) : Presses de l'Université du Québec.
- Sainsaulieu, Renaud. 2004. « Acteur ». Dans *Vocabulaire de psychosociologie*, sous la dir. de Jacqueline Barus-Michel, Eugène Enriquez et André Lévy, p.36-42. Ramonville Saint-Agne (France) : Éditions ères.

- Saint-Arnaud, Pierre et Pierre Bélanger. 2005. « Co-création d'un espace-temps de guérison en territoire ancestral par et pour les membres d'une communauté autochtone au Québec : Appréciation clinique d'une approche émergente et culturellement adaptée ». *Drogues, santé et société*, vol. 4, no 2, p.141-176.
- Salée, Daniel, Ann-Marie Field et Kahente Horn-Miller. 2004. « De la coupe aux lèvres : L'action politique des peuples autochtones sur la scène internationale et la reconfiguration des paramètres de la citoyenneté au Canada ». Dans *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois*, sous la dir. de Mich  line Labelle et François Rocher, p.157-205. Sainte-Foy (Québec) : Presses de l'Université du Québec.
- Salée, Daniel. 2005 « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'état en contexte canadien et québécois.   l  ments pour une r  -analyse ». Dans *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 17, no 2, p.54-74.
- Savoie Zajc, Lorraine. « L'entrevue semi-dirigée ». Dans *Recherche en sciences sociales: de la problématique à la collecte des données*, sous la dir. de Benoît Gauthier, p.337-360. Ste-Foy : Presses Université du Québec, 2009.
- Secrétariat aux affaires autochtones du Québec. 2010. « Les étapes de la négociation ». Dans *Québécois et Innus ensemble vers un traité*. En ligne : <www.versuntraite.com>. Consulté le 12 décembre 2010.
- . 2009. « Innus (Montagnais) ». Dans *Relations avec les Autochtones : Profil des Nations*. En ligne : <www.autochtones.gouv.qc.ca>. Consulté le 9 juillet 2009.
- Sévigny, Robert et Lucie Mercier. 2007. « Histoire et perspective de l'approche clinique humaine et sociale : Entrevue avec Robert Sévigny ». Dans *Récits de vie et sociologie clinique*, sous la dir. de Lucie Mercier et Jacques Rhéaume, p.15-37. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Sévigny, Robert. 1997. « The Clinical Approach in the Social Sciences ». *International Sociology*, vol. 12, no 2 (juin 1997), p.135-150.
- . 1993. « L'approche clinique dans les sciences humaines ». Dans *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, sous la dir. d'Eugène Enriquez, Gilles Houle, Jacques Rhéaume et Robert Sévigny, p.13-28. Montréal :   ditions Saint-Martin.
- Statistique Canada. 2009. « Les Métis au Canada : divers résultats du Recensement de 2006 ». *Tendances sociales canadiennes*, No 11-008-X, p.22-27.
- . 2008. *Peuples autochtones du Canada en 2006 : Inuits, Métis et Premieres Nations : Recensement de 2006*, No 97-558-XIF, 59 pages. Ottawa.

- Steck, Benjamin. 1998. « L'exclusion ou le territoire du repli progressif ». *L'information géographique*, no 2, p.66-71.
- Taboada Léonetti, Isabel. 1994. «Intégration et exclusion». Dans *La lutte des places : Insertion et désinsertion*, sous la dir. de V. de Gaugelas et I. Taboada-Léonetti, p.51-78. Marseille : Hommes et perspectives.
- Trudel, Pierre. 1995. «De la négation de l'autres dans les discours nationalistes des Québécois et des Autochtones». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 25, no 4, p.53-66.
- Vachon, Daniel. 1985. *L'histoire montagnaise de Sept-Îles*. Sept-Îles : Éditions Innu. 125p.
- Vant, André. 1986. «À propos de l'impact du spatial sur le social». Dans *Espaces, jeux et enjeux*, sous la dir. de F. Auriac et R. Brunet, p.99-111. Paris : Fayard – Fondation Diderot.
- Ville de Sept-Îles. 2009. «Des racines à même la forêt et la mer». Dans *Vues sur Sept-Îles*. En ligne: <<http://ville.sept-iles.qc.ca>>. Consulté le 12 juillet 2009.
- Wapikoni. 2009. «Maliotenam – Uashat». Dans *Communautés*. En ligne : <<http://www.3nfb.ca/aventures/wapikonimobile/excursionweb/>>. Consulté le 2 août 2009.
- Weinstock, Daniel. 2000. «La citoyenneté en mutation». Dans *vivre la citoyenneté : Identité, appartenance et participation*, sous la dir. de Yves Boivert, Jacques Hamel et Marc Molgat, p.15-26. Montréal : Éditions Liber.
- Whitbeck, L., Adams, G.W., Hoyt, D.R. et Chen, X. 2004. « Conceptualizing and Mesuring Historical Trauma Among Indian People », *American Journal of Community Psychology*, vol. 33, 12 pages.
- Whotherspoon, Terry. 2003. «Perspectives d'une nouvelle classe moyenne parmi les peuples autochtones». Dans *Des gens d'ici : Les Autochtones en milieu urbain*, sous la dir. de David Newhouse et Evelyn Peters, p.161-180. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, Travaux publics et services gouvernementaux Canada.